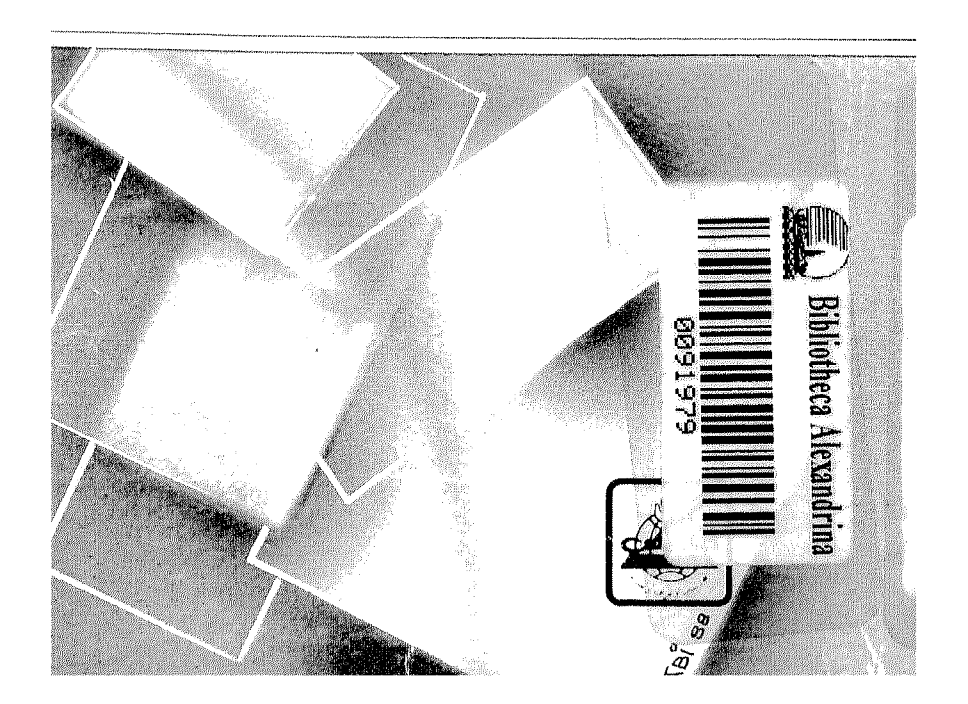
Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ترجمه عن الفرنسية
الدكتور عادل العوا
رئيس قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية
كلية الآداب - جامعة دمشق

ريمون بولان
رئيس جامعة السوربون - باريس

الأخلاق والسياسة




Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)



دمشق ـــ أوتوستراد المزة
هاتف
٢٤٤١٢٦ ـــ ٢٤٣٩٥١ ـــ ٢١٣٨٢١
تلكس: ٤١٢٠٥٠
ص.ب: ١٦٠٣٥
العنوان البرقي
طلاسدار
TLASDAR

ريع الدار مخصص
لصالح مدارس ابناء الشهداء في القطر العربي السوري

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

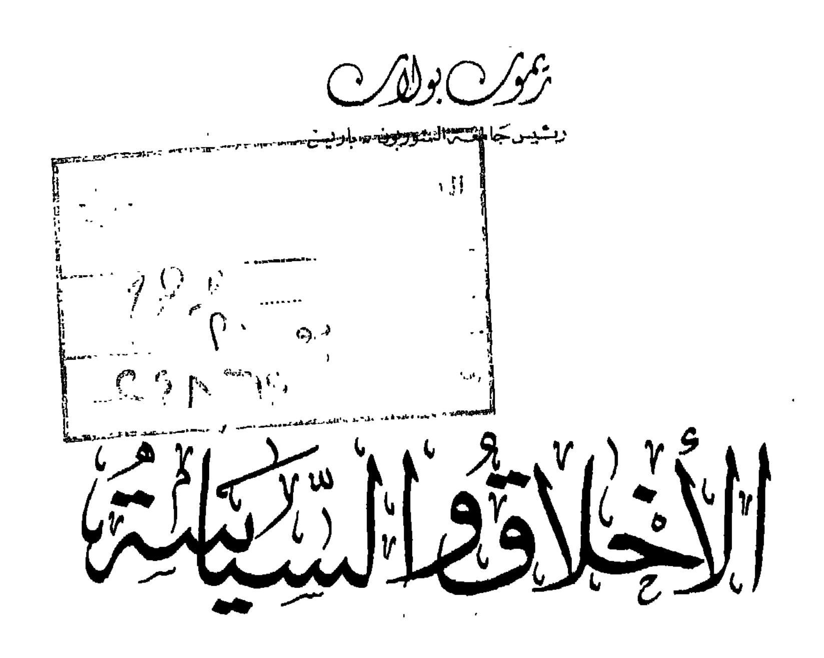
الأخلاق والسياسة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

جميع الحقوق محفوظة
لدار طلاس للدراسات والترجمة والنشر

الطبعة الثانية

١٩٩٢



ريمون بولان

رئيس جامعة السوربون باريس

الأخلاق والسياسة

... عن الفرنسية

الدكتور عادل العوّا

رئيس قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية

كلية الآداب - جامعة دمشق

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأخلاق والسياسة = Éthique et politique/ تأليف ريمون بولان ؛ ترجمة عادل العـــوا. ـــ ط. ١ . ـــ دمشق : دار طلاس، ١٩٨٨ . ـــ ٤٦٥ ص. ؛ ١٨ سم.

١ ـــ ١٩٤ ب و ل أ ٢ ـــ ١٧٢ ب و ل أ ٣ ـــ العنوان
٤ ـــ بولان ٥ ـــ العوا

مكتبة الأسد

رقم الإيداع ـــ ١٩٨٨/٣/٣٥٦

رقم الاصدار ٣٣١

الآراء الواردة في كتب الدار تعبر عن فكر مؤلفيها
ولا تعبر بالضرورة عن رأي الدار

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عنوان الكتاب باللغة الفرنسية

éthique
et
politique

Raymond POLIN
Professeur à la Sorbonne

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المؤلف

- فيلسوف فرنسي معاصر ـ ولد سنة ١٩١٠ .
- عضو مجمع العلوم الأخلاقية والسياسية .
- رأس جامعة الصوربون ـ باريز ودرّس فيها الفلسفة الأخلاقية والسياسية .
- امتد نشاطه التعليمي إلى الولايات المتحدة الأمريكية إذ قام بالتدريس في أشهر جامعاتها من طراز (كولومبيا) و(هارفارد) و(بيل) .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الأول

النظرية والممارسة


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفلسفة العملية تنطوي فكرتها بذاتها على مشكلة تمهيدية، وهي تجعل هذه المشكلة جلية منذ أن تسميها. فقد يقول قائل: ما علاقة الفلسفة بالممارسة؟ هل تسبق الفلسفة الممارسة بالضرورة؟ هلّا تنفصل عنها؟ ألا تكفي الممارسة ذاتها بذاتها؟ لقد كان (كانت) Kant يلجأ فيما سلف إلى حكمة الشعوب بهذا الصدد وهو يتساءل مع هذه الشعوب: «أترى الجيد في مجال النظر جيد في مجال العمل؟».

إن كلمة نظرية تقابل كلمة ممارسة على نحو أدق واشد مما تقابلها به كلمة فلسفة ــ وإن الناس ليتحدثون بصورة مألوفة عن فلسفة عملية، ولا نكاد نستعمل عبارة «نظرية عملية» إلا قليلاً، بل إننا نعمد طواعية إلى تحاشيها ــ. أما نحن فإننا سنطرح على بساط البحث علاقات النظرية بالممارسة.

ويبدو، في نظر الفيلسوف على الأقل، وبسائق كلامه على فلسفة عملية، أن على الممارسة أن تخضع للفلسفة خضوعاً جذرياً. وهذا هو في الواقع المذهب الأكثر اتساماً بالسمة التقليدية. غير أن عدداً من الفلاسفة المعاصرين، بنتيجة انقلاب مهم، يشعرون بنوبة خفر أمام تأكيد مذهب أخلاق نظرية، ويجعلهم الامتناع على الوعظ الأخلاقي وخشية الوثوقية يخجلون، بل يتورعون في مجال ينطوي فيه كل عمل في الواقع على قرار وتأكيد.

ويبدو تدفق «الحرية المطلقة» الأصيل في نظر بعضهم على أنه هو المعيار الوحيد لعمل لا يفارق الجانب العاطفي الذي يكتنف وجودهم دونما واسطة. وإذ ذاك ينزع حق الفرد في تقرير ما يريد بدون قيد ولا شرط إلى الالتباس مع حقه في الهوى، بل وفي النزوان. وعلى هذا النحو سرعان ما يجعلهم نزوع هؤلاء إلى خلط الموقف الأخلاقي بالموقف الوجودي الصحيح، أي الموقف العاطفي المحض، يصرفون الآخرين إلى التجريد واللاواقعية والضباب، ويعودون هم، من ثم، في الواقع، إلى اعتناق الأحكام المسبقة التقليدية التي ينهض بها الحس المشترك ضد الفلسفة، بل إنهم يمضون حتى إلى إدانة مجرد وساطتها في العمل.

وثمة رأي مشترك شديد الرسوخ وهو يقول إن كل نظرية تعلو على المُشخَّص، على الواقعي، على الفاجع، ولكنها تقع خارجه:

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

« الباحث النظري » يبدو على أنه رجل فكر ثرثار ضائع في السحب . وإن الفكرة الموسومة بأنها نظرية تعدل ، من جراء ذلك ، حلماً لا يرتبط بالحوادث ولا بواقعها المشخص وبتنوعها وجزئيتها . ويبلغ ذلك مبلغاً يجعل من يصيح : « هذا محض نظرية » فإنه إنما يعني أن كل ذلك خيال محض ، عبث ، خطأ ، بل كذب . وعندئذ تصبح النظرية ملتصقة بالنية السيئة . ويغدو تعريف النظرية يعني تصور الأشياء تصوراً ضالاً مضلاً ، مجرد نظرة عقلية نجد فيها نزوات التخيل الذاتي الصرف ، وحب التبسيط التعسفي ، ووسواس الوصول إلى أفكار عامة ومنهجية ، كل ذلك يحل محل الكشف عن حقيقة ناجعة .

والحق إن النظرية الجديرة بهذا الاسم هي في الواقع نظرة عقلية ، ولكنها عقلية لأنها وعي ، رؤية ، تأمل الواقع ، ولأنها تريد أن تكون كشفاً عن حقيقة . وهي قد تكون منظومة معارف من شأنها أن تنبيء عن واقع معين معطى على نحو أنها تقدم عن هذا الواقع تأويلاً متسقاً تاماً . وهي لا تتوخى وصف المعطى عنصراً عنصراً ، بل تستهدف إدراكه من حيث أنه جملة بدءً من عناصره ، وهي ذاتها متحدة بجسم جيد الاتساق ، وعلى نحو منهجي إن أمكن . إن النظرية إذ تقدم جسد المبادىء التي تعرّف واقعاً ، تنزع إلى تكوينه باعتباره موضوع علم وإلى منحه وجوداً من أجل العلم .

ونحن عندما نتوصل إلى صنع نظرية عن واقع فإنما نصل في الوقت ذاته إلى تقديم هذا الواقع بوصفه كلاً خاضعاً لقوانين، بوصفه نظاماً من شأنه أن يكون مفهوماً انطلاقاً من مبادئه الأولى، بوصفه أخيراً مشهداً يمكن إدراك انسجامه انسجاماً داخلياً في مجال الواقع، وكذلك انسجامه بين الواقع الذي تم فهمه أخيراً وبين الفكر الذي يتأمله. إن وجود أية نظرية يوجب أن يوجه، إلى قدر ما، اتفاق بين نظام في الأشياء ونظام الفكر. وإن النظرية الكاملة هي التي قد تتضمن وجود مبدأ وحيد يكون في الوقت ذاته مبدأ وجود ومبدأ معقولية. وهذا يعني أن للأشياء فيما بينها، وبالنسبة للإنسان الذي يفهمها، أن لها، أو يمكن أن تلقى، معنى. النظرية هي سبب الأشياء المعقول، السبب المكتشف، أو المشيّد، وفي جميع الأحوال السبب الذي يمكن فهمه، وهو السبب المفهوم. وهذا السبب، في آخر المطاف، ليس سوى اكتشاف ينهض به العقل من حيث أنه (العقل).

ومن النافع، من جهة أخرى، أن نميز نمطين من النظريات بحسب اتصالها بمجال الطبيعة أو بمجال الحرية. ففي الحال الأولى، النظرية هي تأول المعطيات التي يقدمها الحدس الاختباري وهو يفسح المجال أمام جميع نظريات العلم بالمعنى الدقيق: العلماء يصنعون نظرية

الاعداد، .نظرية الجاذبية، نظرية الضوء، نظرية مقاومة المعادن. ولا يكاد امرؤ يشك في قيمة هذا الضرب من النظريات إلا بإخضاعها لمحك التجارب التي أمست ممكنة بنتيجة تأكيد نظام للأشياء يتصف بأنه معطى كله دفعة واحدة. وهذه النظريات، وهي تخضع مبدئياً لرقابة التجربة، .تظل دوماً على مستوى الواقع الذي تحدّده. إنها تعرب عن الواقع، وتخضعه للحساب، ولكنها لا تكشف النقاب عن معناه.

ثم إن أحداً لا يفكر في الشك بوضع هذه النظريات موضع الممارسة منذ أن يبدو اعتبارها صحيحة تجريبياً. وإذ ذاك لا تكون الممارسة إلا تطبيق العلم النظري بالطبيعة لتحويل المعطى الطبيعي، وبحسب قوانين الطبيعة، وبموجب أغراض يستهدفها الإنسان. إن العلم النظري هو، بالتعريف، لغة ناجعة.

إن علاقات هذا النمط من النظريات بممارستها هي علاقات العلم بالعلم التطبيقي. وعندئذٍ تكون الممارسة تقنية تطبيق، تحويل المبادىء والقوانين النظرية إلى منظومة وسائل يمكن أن تفيد منها ممارسة شرطية. وهذه التقنية، ونعني بها الإفادة العملية من النظرية، تؤلف استطالة التجريب، والتجريب هو سلفاً ممارسة افتراضية، محاولة ممارسة. وإن نجاح التقنية يمتزج بنجاح التجربة، ونجوعها يمتزج بحقيقة النظرية. تلك هي علامة مواءمتها للواقع. وما ينتج قلب موقف العالِم

إلى موقف التقني إلا عن مجرد تحويل النية أو القصد. أما موضوعهما فإنه هو هو: هناك يتناول الأمر المعرفة وتعلم استخدامها، وهنا استعمالها استعمالاً ناجعاً. المعرفة تُستخدم استخدام أداة. وإن طبيعتها تبقى هي هي. وإن نقل النظرية إلى تقنية ليجري بدون انقطاع. وقد كان التقنيون الذين كانوا يزعمون الاستغناء عن النظرية العلمية يسجنون أنفسهم في أسر تلمسات اختبارية بدون نجوع ولا جدوى.

والأمر غير الأمر عندما يتناول النظريات المتصلة بمجال الحرية، لأنها لا تستطيع آنذاك الاستناد إلى حدس بنظام أشياء معطى؛ فالنظام الذي تتعلق به هو نظام ينبغي تحقيقه، وتحسينه، أو إعادة صنعه. ونحن في الواقع إنما نعتبر بمثابة تجربة معاشة، ونعتبر بمثابة فرضية مسبقة هذه الحرية التي هي القدرة الخاصة بالفرد الإنساني على ألا يكون استمراراً مباشراً للمعطى الخارجي، استمراراً مباشراً لعالمه، بل إن عليه إذا شاء الاستمرار في البقاء أن ينتج وسائل وجوده، وفي الوقت ذاته الذي يتحول فيه هذا الانتاج نفسه إلى عمل متبادل مع العالَم الذي يعيش فيه هو ومع الآخرين من حوله، حرية بها يسهم في صنع نفسه دوماً فيما يجاوز من، وما، هو عليه، حرية تجعل منه في كل لحظة من لحظات حياته الفاعل الأسمى والمسؤول الأقصى عن آثاره وعن

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ذاته ، مع مراعاة جميع الجهود التي يلقاها ، وجميع التأثيرات المتكاملة في وجوده . وقد حاولنا في كتاب سابق تقديم تحليل فنومنولوجي لهذه الحرية التي كنا ندل عليها عندئذٍ باسم التعالي الناجز في كتابنا «إبداع القيم» . وإن النظام ، بالإضافة إلى حرية من هذا النوع ، يكف عن أن يبقى نظاماً ، أو إن الحرية تكف عن أن تبقى حرية ، إذا لم يصبح نظاماً من أجل الحرية . وإن فكرة النجوع الأخلاقي لتختلف عن النجوع التقني ، وهي مما لا يناله الحدس ولا الطريقة التجريبية . ولو وجدت للحرية قوانين ، فإن من المحال أن يوجد لها انموذج ، أو يوجد معيار تجريبي لتطبيقها ، ولا سيما وأن الحرية لا تعتبر ضرورة مفهومة ، ولا مثابرة لا يعترضها عائق في كونها بأكثر من اعتبارها انتاجاً ، اختراعاً ، إبداعاً . أفلا يوجد ، والحال هذه ، انقطاع الاستمرار وانتقال بالتحول من النظرية إلى الممارسة ؟

إن الممارسة تكون عندئذٍ هي العمل الإنساني ذاته ، العمل الذي به يعرب المرء عن حريته في وضع تاريخي معطى ، فيصنع ذاته بذاته . إنها ممارسة الإنسان ، ممارسة الحرية . وهي محل فاعلية تطرح على ذاتها مبادءها الخاصة ، قوانينها الخاصة : إنها لا توجد إلا وجود مطلب بقاء في الوجود يحلل ذاته إلى علاقة متبادلة من الإلزام والحرية ، إلزام لأجل الحرية ، وحرية تنحل إلى إلزام . وفي ممارسة الحرية يصنع كل

إنسان، ويعيد صنع، طبيعته الخاصه، ويؤكد ذاته من حيث فرديته الأكثر أصالة , ولئن كانت النظرية تتناول العام والمبادىء، فإن الممارسة هي ممارسة الجزئي والفردي . وهي تجد في الفرد الذي ينهض بها في عالمه أصلها وأساسها ومبدأ وجودها . ومن المتعذر أن نتحدث عن ممارسة سياسية إلا حيثما تتصل بنشاط جماعة مؤلفة باعتبارها شخصاً سياسياً . إن الممارسة تجري بالنسبة لكل فرد، في تاريخه الفريد، ولكنها تتكامل في تاريخ جمعي هو ذاته أيضاً تاريخ فريد وفردي .

وعلينا، من ناحية أخرى، ألا نخلص من تمييز النظرية العلمية التي تتناول تحديدات الحدس عن نظرية الممارسة التي تتعلق بممارسة الحرية إلى أن العلم والفلسفة هما شكلان نظريان لا تقوم بينهما أية صلة وإلى أنهما ينحيان في اتجاهين متباعدين تباعداً جذرياً .

أجل، إن هذين النمطين من رؤية العالم يختلفان اختلافاً تاماً من حيث القصد والموضوع. فموضوع العلم هو العوالم المجردة في الرياضيات أو في الطبيعة الفيزيائية والإنسانية، كما نعرّفها انطلاقاً من المواضعات العقلية وابتغاء وصفها وصفاً قانونياً وتفسيرها والإفادة منها في عمل ناجع. أما موضوع الفلسفة فإنه معنى الإنسان وقيمته وعلاقاته بالعالم وبالطبيعة وبالبشر الآخرين وبذاته . وعلى هذا فإن عمل العالِم يؤلف موضوعاً من المواضيع التي يعالجها الفيلسوف .

وسواء شئنا أم أبينا فإن وحدة العلم والفلسفة تقع على مستويات شتى بسائق علاقاتهما المتبادلة. الفلسفة تتبع العلم طلباً للمعرفة كل المعرفة التي يقوم بها العلم عن الحوادث والقوانين والتي ترى الفلسفة أن من مهمتها، بوصفها فلسفة، أن تعيد النظر فيها وتفهم معناها من أجل الإنسان فتؤلفها ضمن مجموعات أُجيد نضدها وفهمها العقلي. والعلم، بالمقابل، يتبع الفلسفة، ضمنياً على الأقل، في مستوى فرضياته الأُولية ومنظومات بديهياته الأساسية التي تدّعي البراءة من التناقض. وعلى العلم، وعلى كل فلسفة، أن يشتركا، في آخر المطاف، بمنظومة مشتركة من تأويل العالَم تأويلاً عقلياً بحيث ينتهي الأمر بأن يكون المقال العلمي الناجع متكاملاً في موضعه وبصفته الخاصة في المقال الفلسفي الحافل بالمعنى.

إن مبدأ النظريات العلمية مبدأ لا غبار عليه بقدر ما أنه يهدف، بصرف النظر عن كل نية ميتافيزيائية، إلى بناء مقال معقول متسق وناجع عن عالم مجرد تحدّده مواضعات عقلية. ولا يمكن أن يطال الانتقاد النظريات العلمية إلا من حيث أنه نقد الاتساق أو نقد وقائع يقوم على أساس التجربة.

وعلى العكس، فإن التساؤل والانتقاد يتناولان مبدأ نظريات الممارسة ذاته. ذلك أن هذه النظريات لا يمكن فصلها عن المعنى

ولا عن القيم الملأى بالمعنى مما يعزى إلى العمل . والحق إن نظرية ممارسة إنما تعرب وتؤكد ، مثلما يعرب ويؤكد العمل الذي تؤلف هي نظريته ، على وضع حرية بالإضافة إلى معنى ينجز إنسان حريته في عالمه ، على منظومة المعاني التي تجعلها هذه الحرية تنبجس في عالم الأشياء وعالم البشر وعالمها الخاص . إنها تنزع إلى تأكيد ، وتأليف ، نظام ذي إشعاع لا نهائي يكتنف ذاك الذي أبدعها .

إن نظرية الممارسة ليست علماً . إنها ليست نظرية عقلية تتناول الضروري المجرد ، بل هي فلسفة ، نظرية معقولة عن الممكن المشخص . ولذا فإنها تؤلف ، مبدئياً وعلى نحو ممتاز ، مجال الاستدلال المعقول ، والمناقشة ، والاختيار .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

— ١ —

النظرية والممارسة في الرؤية التقليدية

كانت التقاليد الفلسفية المدرسية تعتبر أن الحرية توجد حيثما يستطيع إنسان، بدون أن يعيقه عائق ولا قسر خارجي، أن ينجز ويحقق كونه بحسب طبيعته. وغاية ما في الأمر هو أن الحرية كانت هويتها تحدّد بهوية الضرورة المفهومة، ومن ثم، المقبولة والمرادة. ولم يكن ثمة مجال في هذه الرؤية لتمييز نظرية الممارسة عن النظرية العلمية، لأن للنظريتين كلتيهما مقصداً واحداً، ألا وهو: معرفة ما هو، والتوحد معه.

وفي هذا المنظور كان الموضوع الوحيد للنظرية، الموضوع الوحيد الذي يجعل النظرية أمراً ممكناً، هو الكائن السرمدي من حيث نظامه، نظام كون العالم المتسق، نظام الصيرورة الكلية السرمدي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مبدئياً . إنه الشيء الوحيد الجدير بأن يرقى إلى منزلة النظرية لأنه وحده حقاً القمين بأن يكون موضع تأمل .

إن ضروب السلوك الإنساني تحتل منزلتها في نظام الوجود على قدم المساواة مع صيرورة الأشياء . وإن قيم العمل لتطرح على أنها عناصر نظام انطولوجي . وهي ، في جميع الأحوال ، تتصل بالوجود وتعرب عن خصائصها القيمية ، وبصورة أدق عن دلالتها الترتيبية . إنها تعرب عن قيم الوجود ونظامه . ومن شأن الأعمال والقيم ، بوصفها عناصر الواقع ، أن تُعرف بحسب نفس الطرائق ونفس الوسائل التي تُستخدم لمعرفة سائر عناصر الواقع الذي لا تتميز عنه[1] .

ولا ينفرد الواقع العملي المشهور على أنه مما تمكن معرفته معرفة موائمة بأن يكون مما يعتبر أن من الممكن البرهان عليه وتعليمه على نحو كلي ، بل إن نظرية الممارسة التي ينظر إليها أيضاً على هذا النحو هي في الوقت ذاته مما يدمج دمجاً تحليلياً في الواقع العملي . إنها جزء من الممارسة ، عجلة من عجلاتها ، سواء في ذلك ما يتصل بالشعور أو بالواقع . أجل ، إن الحياة العملية قد تجري حصراً في مستوى وجودي

---

(١) انظر دراستنا عن «إبداع القيم» الفصل الثالث ــ الموضوعات العامة لكل نظرية قيمية موضوعية .

لا تأملي ولا يخضع إلا لتسويغات فيزيائية وعاطفية اجتماعية. ومن الممكن أن نضيف إلى هذه التسويغات تأثير التفكير الواعي المستند إلى أساس صحيح بقدر كبير أو صغير. ولكن لا مندوحة في هذا المنظور من قبولنا أن تؤلف الأفكار والقرارات الواعية المستندة إلى معرفة موائمة بالواقع العملي، عندما نبلغها، تؤلف شرطاً كافياً بآن واحد للقدرة على التقرير والإرادة، وتحديداً كافياً للعمل ذاته. إن كشف النقاب عن الحقيقة يقود إلى هدي الرغبات، وإلى تقارب الرغبات الجديدة مع المشيئة التي هي بالضرورة مطابقة للحكم الحقيقي، وإلى إنجاز العمل بالفعل. وإن نظرية الممارسة، وهي تجعل حقيقتها حقيقة كلية ترفد، في آخر المطاف، العمل الإنساني بالنجوع الذي يتوقف عليه قبول البشر المعنيين والتقاؤهم.

لقد كان الناس يعتبرون أنهم قادرون على السيطرة على أنفسهم عندما يتوافر فعل المعرفة وحده، سواء في ذلك حال الأفراد أو الجماعات، وعلى أن يصبحوا سادة الطبيعة ومالكيها.

إن النظام الذي تكشف عنه نظرية الممارسة ليشمل حتى أبعد غايات الممارسة وهي مسجلة فيه. وإن العمل التقني المستنبط من النظرية العلمية يكف عن أن يكون ممارسة شرطية. إنه يصبح معرفة ناجعة على الفور منذ أن يصار إليه في أفق نظرية ممارسة تطرح ذاتها

على أنها نظرية وجود وصيرورة تواكبها. وعندما تصبح المعرفة معرفة مطلقة، وهذا أمر ممكن لأن الوجود بأسره معطى حالياً، تصبح النظرية ذاتها ممارسة. ولا يكفي عندئذ أن يجيد المرء الحكم ليجيد العمل وحسب، بل يكفي أيضاً أن يعرف ليعمل. أضف إلى ذلك أن المرء يعمل وهو يعرف. وإن المعرفة ذاتها تغدو عملاً فعلياً ناجعاً، عملاً بالمعنى الصحيح.

○

والصعوبة هي أن المنظومة لا تعمل إلا إذا بلغت حدودها حد دلالتها القصوى، إلا إذا كانت المعرفة مطلقة حقاً، وكان الوجود كله، ومرة واحدة، معطى سرمدياً، ومما تمكن معرفته. إن النظرية، حين نعتبرها من طراز خالد سرمدي هي في الواقع ممارسة ناجعة. وإذا شئنا أن نمضي بوفاء مع (سبينوزا) Spinoza إلى نهاية الدرب —ولا بد من ذلك إذا أردنا فهمه— وجب علينا أن نقبل أن الإنسان القادر على معرفة مطلقة يسهم في السرمدية، أي في وجود الجوهر ذاته: إنه تماماً سبب ذاته، سبب الوجود. وإن فضيلته كاملة كمال معرفته. وهو يزداد نشاطاً كلما زاد كمالاً. ولكن عمله لا يخرج عن الحفاظ على الوجود، في سرمدية الوجود. إن العمل في السرمدية هو الوجود. وإن وحدة هوية

المعرفة والعمل، هوية النظرية والممارسة، الضرورة والحرية، تجري في سرمدية الوجود.

والحق إن مشكلة وحدة النظرية والممارسة لا تحل إلا إذا اختفت. وإن النظرية والممارسة لتتوحدان بالهوية وتحذف إحداهما الأخرى في اكتفاء وجود (بارمينيدي). وإن دائرية النظرية والممارسة تستجمع وتضيع في سرمدية ثابتة وغير ذات دلالة، سرمدية النقطة.

ولا يكفي كشف النقاب عن مبدأ هوية نهائية بين الفكر والوجود — ونحن نجرب ذلك — لنقلنا بالفعل إلى المطلق والسرمدي. فإما أن يعوزنا الرباط التحليلي بين المبدأ النظري والنتيجة، وإما أن تبقى رغبة العمل أو إرادة العمل بدون نتائج عملية. ونحن إذا حذفنا حدود المشكلة حذفنا المشكلة ذاتها، وهذه الوحدة بالهوية تعرّض المشكلة إلى أن تنقلب منظومة غير محددة بوجه الاطلاق.

لقد فطن أنصار التقاليد المدرسية لهذه الناحية وعمدوا دائماً إلى رصف عرض يقول بحل موقوت أو بحل توفيقي إلى جانب وحدة من طراز الوجود السرمدي، وحدة النظرية بالممارسة. وإن (أفلاطون) Platon هو الذي نظر بحزم نظرة صوفية إلى رؤية (الواحد — الخير الأسمى)، وطبّق، على العكس، فن الحد الوسط، وتقدير الحد الأمثل، الأفضل، الأجدى، على كل ما هو صيرورة، على «مدينة»

الواقع خاصة. ذلك إن جميع الآثار العملية ترجع، بنوع ما، إلى القياس، وإلى تقدير القياس. وإن (ديكارت) Descartes هو الذي يستعيض، على نحو مماثل، عن الرياضيات الكلية، وهي مبدأ «يكفي أن نجيد الحكم لنجيد العمل»، هذا المبدأ الناصع، يستعيض عنه بتقنية العمل الناجع والحياة الهادئة التي يدعوها «بالأخلاق الموقوتة» أولاً، ثم بنداء معقول «لمبدأ الأفضل». وأخيراً فإن (سبينوزا) نفسه هو الذي، بالرغم من مناداته بمبدأ معرفة كاملة من طراز الوجود السرمدي بحب الله حباً عقلياً، يظل بالرغم من ذلك مثابراً على استخلاص الممارسة من النظرية بالاستدلال، وعلى عرض «أخلاقه» و«سياسته» بألفاظ كلامية، وهذا الهدف كان يبيح في الواقع الاستغناء عن المعرفة المطلقة. وإن (هوبز) Hobbes هو الذي يبقي (للحاكم المطلق) ميزة المعرفة الكاملة والإرادة التي توائم هذه المعرفة، ولكنه يعزو إليه قدرة مطلقة بغية التغلب على رغبات رعاياه الجامحة لأن عامة البشر عاجزون عن تلك المعرفة وتلك الإرادة.

وكلما ظلت نظرية العمل نظرية السرمدي وظلت الممارسة ممارسة في الزمان فإن وحدة النظرية والممارسة، بل وإخضاع الممارسة للنظرية إخضاعاً تحليلياً، سيبقيان مما يقذف به إلى مستقبل غير محدود: وإنما يتم الانتقال من المعرفة إلى العمل، من النظر إلى التقويم،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

دائماً على وجه التقريب، بنتيجة قرار تعجز عن ايضاحه أية نظرية من هذا النوع.

والحق إننا نجابه هنا بصدد الحال الخاصة بمعرفة قيم العمل معرفة نظرية عين الصعاب الملازمة لكل مذهب قيمي يريد أن يكون موضوعياً: إننا نجدنا بإزاء نزاع داخلي، وتناقض لا يُرفع بين مطلب المحايثة والوحدة الخاصة بالمعرفة، ومطلب التعالي والإبداع الخاص بكل عملية تقويم وبكل فعل[1]. وهذا النزاع، وهذا التناقض، يشيران إلى الفارق التام الذي يفصل مجال الطبيعة عن مجال الحرية. فليس ثمة، بالمعنى الدقيق، معرفة بالحرية، ولا معرفة بممارسة الحرية. فهل علينا أن نخلص من ذلك إلى القول بأن الممارسة التي برئت من أي خضوع للنظرية تكفي ذاتها بذاتها في الواقع؟

○

أجل، إن في وسعنا أن نحاول الاقتصار على الحل الذي جاء به (كانت) لإنقاذ تقدم النظرية على الممارسة في مجال الحرية. إنه

---

(١) انظر: إبداع القيم ــ الفصل الرابع ص ٣٥ ــ ٤١.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يقترح، في المرحلة الأولى على الأقل من تفكيره، ثورة جذرية : فهو يرفض بناء الممارسة على أساس نظرية عن الوجود، على أساس انطولوجيا . وقد قلب العلاقات التقليدية بين الميتافيزياء والأخلاق رأساً على عقب : لم تبقَ الأخلاق تابعة للميتافيزياء، ولم يبقَ من الممكن استخلاصها منها . إنه يحرم الممارسة من أساسها التقليدي، من الوحي بوصفه مطابقاً الوجود السرمدي[1] . وبالمقابل، نجد (كانت) بعد أن خلص من نظرية انطولوجية غدت غير مجدية ولا يمكن استعمالها، يعمد إلى إقامة نظرية نوعية للممارسة ذاتها، وهي نظرية تتناول، بصورة قبلية، مبادىء الممارسة ذاتها، كما تتناول «قضايا عملية بصورة قطعية»[2] . وهذا يعني أن الانصراف عن استنتاج عقل عملي من العقل النظري، والانصراف، من ثم، عن الرغبة في تمييزهما، جعلا (كانت) يعتبر وجود العقل بمثابة وجود أمر واقع لازب، وعلى أنه وجود عقل عملي بصورة مباشرة[3] . وبعد أن خلص العقل من أية تجربة غير تجربته الخاصة، غدا العقل ذاته أساساً عملياً كافياً لتحديد الإرادة . إن العقل المحض، وهو بذاته عملي، هو عقل مشرّع بصورة مباشرة . وإن النظرية

(١) كانت : نقد العقل العملي . ترجمة (بيكافه) ص ٥٠ .
(٢) المصدر السابق ص ٢٧ .
(٣) المصدر السابق ص ٥٢ .

النوعيـة للممـارسة ، كما يتصورهـا (كانـت) ، هي ممارسة عمليـة مباشرة[1] .

إن القول بأن العقل المحض هو بذاته ممارسة يعني أن الواقع الموضوعي لإرادة محضة هو عين العقل المحض العملي أو بالحري أن عليه أن يكون ذلك[2] . ومرد هذا أن الوحدة بالهوية تبدو في صورة واجب ، إلزام . إن سببية العقل ، وهي سببية بالحرية ، تتجلى في صورة إلزام . وإن القانون الأخلاقي بالإضافة إلى الإرادة الحرة هو واجب التقيد بالعقل[3] . ولكن ممارسة الإرادة في نظر (كانـت) هي ، كما نعلم ، محدودة برضوخ البنية لقانون العقل ، وبرضوخ النظرية للشكل الكلي للعقل . إن نظرية العقل الصورية تلزم بدون قيد ولا شرط ممارسة الحرية ممارسة هادفة .

ومن ناحية أخرى ، لا يرى (كانـت) في هذه الصورية ولا في هذه القصدية دليلاً على العلاقات المتهافتة أو المتراخية بين النظرية والممارسة . ففي عالم تقيمه الطبيعة على نحو أن كل إنسان يستطيع بحرية أن يحقق فيه مصيره الخفي بوصفه كائناً عاقلاً ، تتسم نية العمل بحسب مبادىء العقل ، بحسب سببية الحرية بأنها بآن واحد واضحة

---

(١) المصدر السابق .

(٢) المصدر السابق ص ١٤٦ .

(٣) المصدر السابق .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وطبيعية وناجعة[1]. إن (كانت) يحسب أن الإنسان مزوّد بقدر كاف من العقل يتيح له أن ينجز بحرية وبنجوع مصيره في العالَم. يقول: «اطلبوا بالدرجة الأولى سيادة العقل العملي المحض وعدالته تتحقق لكم عندئذٍ غايتكم من تلقاء ذاتها»[2]. والواجب وحده، في الحق، هو الذي يستطيع أن يرفد الحرية بقوانين من شأنها أن تكون نافعة وعادلة على صعيد الأخلاق وعلى صعيد السياسة معاً. وإن نية العمل بحسب العقل هي، عبر تاريخ النوع البشري، مبدأ كاف للتقدم في تحقيق جماعة مدنية يسودها إنصاف تام وسلام دائم ثم تحقيق مملكة الغايات في آخر المطاف[3]. ومن الثابت بوضوح، في نظر (كانت) أن كل ما هو، في العالم وفي السياسة، جيد على الصعيد النظري جيد أيضاً في الحياة العملية[4].

وكأننا بـ(كانت) يؤكد قائلاً إنني أثق بالنظرية المستمدة من مبدأ العقل والتي تحدّد ما ينبغي أن تكون عليه علاقات الأفراد والدول

---

(١) كانت: في المثل الذائع: قد يكون الأمر صحيحاً في النظر، ولكنه لا يصح في العمل ــ المؤلفات ــ ٨ ص ٣٥١.

(٢) كانت: مشروع سلام دائم (المؤلفات مجلد ٨ ص ٣٧٨).

(٣) كانت: فكرة تاريخ كلي. ترجمة (بيوتبا) ص ٦٦.

(٤) كانت: في المثل الذائع: المصدر المذكور ص ٣٥٣.

بعضاً ببعض. إنني أثق بطبيعة الأشياء وهي تقود بالضرورة حيثما لا يذهب الذاهبون طوعاً. إنه يثق بالطبيعة الإنسانية لأنه يثق بالعقل. ومن الجلي أن هذه الثقة، مهما كانت عاجزة واهية، لا تفترض معارف نظرية من شأنها أن ينقذ وجودها ذاته مجدداً تقدم النظر على العمل بالمعنى المدرسي وحسب، بل إنها تفترض ضروباً من الإيمان، إيمان بوجود كون منظّم نظمه بالنسبة إلى الإنسان كائن تام القدرة وصالح وحكيم، إيمان بمصير نوع إنساني قوامه كائنات مزوّدة بالعقل والحرية، إيمان، بالدرجة الأولى، بالعقل ذاته. وعلى هذا النحو ندرك أن موضوعات العقل العملي الشهيرة إنما تفترض أول ما تفترض الإيمان بالعقل ذاته، وهذا الإيمان بالعقل يؤلف في نظر (كانت) الوحدة الحقيقية التي تضم النظرية والممارسة بعد أن اعتبره مطلب الحياة العملية فضلاً عن اعترافه بأنه هو الدليل الوحيد للفكر فيما يجاوز عالم الفهم[1]. وقد أتاح ذلك لـ(كانت) التنبوء بحق بأن العمل بموجب العقل يكفي في تاريخ النوع البشري لبلوغ الصواب في كل شيء، ولدى الناس كافة. لقد كان ذلك يتيح له فرصة الأمل والرجاء.

○

---

(١) كانت: ماذا يعني: توجيه الانسان في التفكير؟ ـــ المؤلفات، ٨ ص ١٤٢.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وهذا ما يتيح لنا أيضاً الأمل والرجاء. فالدرب الذي اختطه (كانت) ما يزال مفتوحاً دوماً. وعلى الرغم من ذلك فقد مرّ التاريخ المعاصر لعلاقات النظر بالممارسة عبر طريق انتقاد المذهب الكانتي وتجاوزه، كما فعل (هجل) Hegel وأجاد. ولعل ذلك لم يخلَ من سوء نية، لأن (هجل) يرفض أن يأخذ بعين الاعتبار النية الجلية عند (كانت) وفي ميتافيزيائه المتواضعة في مجال العقل.

فمن جهة أولى، فهمَ الفكر الأخلاقي الكانتي بارجاعه إلى مستوى الفهم المجرد: وعنده أن الأخلاقيات الكانتية لا تخرج كما وصفها عن مستوى المجرد الأجوف السدى. فالواجب، وهو توحد هوية الحرية والعقل دونما مضمون، واجب عدم التناقض، لا يجاوز مجرد اللا تحديد[1]. وإن الكلية المجردة التي يوجبها، وهي صورية فارغة، لا تتيح تمييز ضروب السلوك الأخلاقية واللاأخلاقية. وإن النظرية الكانتية التي لا تستهدف من حيث لا تحديدها سوى اتفاق المرء مع ذاته اتفاقاً فارغاً، لا تمس الواقع العملي.

ومن جهة أخرى، يرى (هجل) أن هذا الواجب الذي لا يهدف إلى غير النية الخالصة لفعل الخير، إنما ينزع شطر الذاتية،

(١) هجل: فلسفة الحق ــ البند ١٣٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

باعتباره تحديداً مجرداً للذات، وباعتباره يقيناً ذاتياً محضاً، يقوم على اعتبار أن الذات تكفي ذاتها بذاتها[1]. وكلما عاش المرء بالنية امحّت تحديدات الوجود و(الحق) الواقعية وانحلت. وفي هذه البيداء المجردة واللا محدودة حيث يسود المرء سيادة مطلقة، يتمتع الإنسان بحرية الفراغ. وسرعان ما ينتهي الأمر في درب الذاتية الذي اختطه (كانت) بالرغم منه، ينتهي بضروب متعددة القيمة من تدفق الحياة العاطفية[2]، وسيفرض اليقين الذاتي، واقتناع المرء بأنه على صواب، وبأنه يحسن صنعاً، سيفرض ذلك ذاته وسيزعم الاكتفاء بذاته داخل اختلاط مبهم من السذاجة والرياء. إنه صحة العاطفة وتأكيد النية معياراً للنظرية كافياً. إنه رجوع إلى القرارات الحماسية السهلة التي ينزلق على دربها بعض ورثة الفكر الكانتي. ولكن الأنا تتخذ عندئذٍ قراراتها، إذ تتخذها بصورة تعسفية تامة وبدون أية رقابة. ونحن نجد في العاطفة التي تزعم النية أنها بها تسوّغ ذاتها، نجد القصدية النظرية تكف عن أن تكون جليّة واضحة، كما تنحل الممارسة إلى تجليات العاطفة، وسرعان ما تنحل إلى مجرد عرض العاطفة. آه! اطِعن قلبك، فـ«ذاك» هو النبوغ!

---

(١) المصدر السابق.

(٢) هيجل: فلسفة الحق ـــ البند ١٤٠.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ـــإن ما يجاوزه (هجل) هنا ، ومن ثم ، يرفضه ، إنما هو التحديد النوعي لموضوع نظرية الحرية الذي سلخ عنه كل واقع وكل نجوع لفصله نظرية العمل الحر عن نظرية الواقع العلمية . وعنده أن لا بد من الرجوع إلى الواقع الفعلي المشخّص للمجال الأخلاقي والسياسي ، والذي يترتب على التفكير العقلي أن ينهض برسالته ، ورسالته الخاصة هي أن يصالحنا معه . ذلك أن العقل هو جوهر الواقع الموضوعي الأخلاقي مثلما هو الواقع الموضوعي الطبيعي[1] . وهو كذلك معرفته التصورية الموائمة . وعلى هذا فإن من الممكن تحقيق علم بالعادات الأخلاقية وعلم بالدولة . والأمر هو أمر الاعتراف فيما وراء الزمني العابر بوجود الجوهر ، وهو محايث ، ووجود السرمدي ، وهو حاضر . إن الواقع الموضوعي لا يمثل في الواجب ، في الإلزام المجرد ، بل في العمل المعقول المشخّص الفعلي الناجع تاريخياً . ومن خاصة النظرية الفلسفية ، في حلة المفهوم ، وهو السرمدي في الزمان ، إنها تنفذ إلى جوهر الواقع الأخلاقي حتى تغدو ممارسته الناجعة . وإن وحدة النظرية والممارسة تحظى بسلامتها من جديد بنتيجة تركيب الزمان والسرمد في التاريخ .

هناك تياران تقليديان يتأثر أحدهما بالهجلية ويمضي إلى أبعد مما ذهب إليه (كانت) ، ولكن في عين اتجاهه ، والآخر شديد العداء

---

(١) هجل : فلسفة الحق ـــ المدخل البندان (٣٠) و (٣١) .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

للكانتية وللهجلية، وهما يمضيان على درب هذا النقد. ومرد ذلك أن مبدأ الحل الهجلي إن كان يمثل في مفهوم التاريخ، فإن علاقات النظر بالممارسة ستتغير تبع ذلك تغيراً عميقاً.

إن اعتناقنا مقالة (هجل) بأن كل واقعي معقول وكل معقول واقعي يرجع إلى تأكيد وحدة النظرية والممارسة[1]. ذلك أن العقل، وهو يؤلف ذات الصيرورة التاريخية الجوهرية، يؤلف، من تحت ظواهر خارجية هي ظواهر الحوادث والأفعال التي لا تشترك بالفعل في إنضاج التاريخ، يؤلف نسجه المجرد اللازب. وإن الأفعال والحوادث التي ترتبط به، أي التي تمضي في منحى نمو العقل، تسهم اسهاماً فعلياً في تقدم التاريخ، وتبقى سائر الحوادث والأفعال غير مجدية سدى. وقد يستطيع التاريخ ألا ينمو، ولكنه إذا نما فلا يمكن أن ينمو في منحى تحقيق العقل المحايث له. وكأننا نتحدث عن نباتات متسلقة في أسفل باب حديدي ذي قضبان لا مرئية ومتباعدة جداً. إن النباتات المتسلقة وحدها تقدم القوى الحية، ولكنها لا تستطيع التسلق الناجع بالفعل إلا في الاتجاه الضروري الذي يتيحه لها وجود القضبان.

وبالرغم من ذلك، لا بد من أن نذكر أن الإنسان، داخل

---

(١) هجل: فلسفة الحق ــ المدخل ــ البندان (٣٠) و (٣٢).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التاريخ، يتقدم خبط عشواء مثله مثل الخلد في نفقه. ومهما بلغت العناية المبذولة للتفكير بانتباه في قيم وغايات وهمية سدى، فإن كل امرىء يعمل بدون أن يفهم معنى أعماله التاريخي وبدون أن يقيس مداها. والسؤال الوحيد الذي ينبغي طرحه هنا ليس سؤال: «ماذا علي أن أعمل؟» بل سؤال: «ماذا فعلت قبل هنيهة؟». إن الفلسفة، وهي دوماً تأتي متأخرة جداً، لا ينبغي لها أن تزعم معرفة كيف ينبغي أن يكون العالَم، بل أن تفهم الواقع، تفهم ما كان. وهي تقتصر على إنجازه. فنحن لا نفهم إلا الناجز. وما يطير عصفور (منيرفا) إلا عند غروب الشمس. وما دام التاريخ، من ثم، ليس بناجز، فإن تقدم النظر يبقى تقدماً مبدئياً، يبقى رؤية لا تصبح موائمة، وإذن ناجعة، إلا حين تصبح خلفية المنحى.

وفي نهاية التاريخ فقط ستتحقق بالفعل وحدة ناجعة بين النظرية والممارسة، عندما سيتحقق الكلي المشخّص في (الدولة)[1]. إن الدولة الهجلية هي الواقع الفعلي للفكرة الأخلاقية الموضوعية، الإرادة المتجلّية أخيراً، وهي واضحة لذاتها، وهي تفكر في ذاتها وتعرف، وإذ تعرف، وبقدر ما تعرف، فإنها تنجزها[2]. إنها المعقول بذاته ولذاته، واقع

(١) هجل: فلسفة الحق ـــ البند ٢٥٨.

(٢) هجل: فلسفة الحق ـــ البند ٢٥٧.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المعقول والوعي التأملي بالمعقول، الكائن السرمد الضروري (للروح) بذاته ولذاته. إن (الدولة) هي الإرادة العامة التي تجسد المعقول بذاته ولذاته، وذلك في دستور، في قوانين هي أفكار كلية. وهذه النظرية الكلية هي أيضاً ممارسة.

وأخيراً، فإن المعرفة المطلقة ليست ممكنة إلا في هذه (الدولة) التي تنجز التاريخ[1] لأن فيها وحدها تتحقق عندئذٍ وحدة الفردي والكلي، وحدة الحرية الذاتية والحرية الموضوعية، وهي الإرادة العامة ذاتها. إن الحكيم الهجلي، باعتبار خاصته، قادر عندئذٍ على إماطة اللثام عن الحقيقة، وإن كتابه يؤلف الكشف عن الواقع بجملته، ولما كان الكيان الحقيقي للإنسان ماثلاً في العمل، فإن المعرفة المطلقة التي يملكها عن نفسه وعن (الكل) هي عمل[2]. وعلى الرغم من أن (هجل) قد ميّز دائماً الحكيم الذي لا يعمل إلا بكتابه، عن حاكم (الدولة) الكلية، فإن النظرية المطلقة، وعلى الأقل مبدئياً، هي على الفور ممارسة. إنها سياسة (سبينوزا) وقد استؤنفت وأُجلت إلى نهاية التاريخ البشري وسُوّغت تسويغاً.

---

(١) هجل: فلسفة الحق ــ البند ٢٥٨.

(٢) هجل: فنومنولوجيا الروح ــ البند (٨ ــ ٥٥٦) انظر: كوجيف: المدخل إلى قراءة هجل ص(٣٠٧) و (٣٠٩).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إن الأفكار اللا ـــ هجلية والأفكار الهجلية توجد في تفكير (هجل) ذاته سواء بسواء. ذلك أنه خصّ (الدولة)، وهي الكلي المشخّص، والمعرفة المطلقة، بميزة تقدم النظرية على الممارسة، وأعطى الممارسة في الواقع كفايتها، بل منح الممارسة العمياء وظيفة مهمة، وعلى الأقل داخل التاريخ.

○

وقد اقترح (ماركس) Marx الشاب قراءة (هجل) على نحو يجاوز (هجل) ويؤلف تنويراً حقيقياً يضيء أفكاره بالحفاظ على جوهرها مع تجاوزها. وإن مذهب المادية التاريخية يستأنف الفكرة الهجلية القائلة بأن الفلسفة لا تعرف سوى الموجود، وأن الإنسان لا يعي إلا وجوده. يقول (ماركس) إن الشعور لا يمكن أن يكون سوى الوجود الواعي. وما الأفكار والتصورات وشعور الأفراد إلا تعبير عن علاقاتهم بالطبيعة والعلاقات المتبادلة بينها وعن وضعها الخاص في إنتاج وسائل الوجود المادية[1]. وما دامت حياتهم هي التي تحدّد شعورهم،

---

(١) ماركس: العقائدية الألمانية (الآثار، فرلاغ) ٣ ص(٢٧) و (٢٩) و (٣٧) و (٣٩).

باعتبار ، فإن الممارسة ، من ثم ، هي التي تحدّد النظرية . وقد دمج (ماركس) ، انطلاقاً من هذا المبدأ ، تحليل ما يصيب الإنسان المجلي من تخبط أعمى ، دمجه في التاريخ وأراد أن يفصح عن سببه : إن الأفراد سيظلون بشراً جزئيين ما دامت الجماعة السياسية التي ينتمي إليها الأفراد لا تؤلف مجتمعاً كلياً متجانساً في نهاية التاريخ ، فهم منخلعون وقد أصبحوا غرباء عن أنفسهم . إنهم لا ينتمون إلى الجماعة بجملتها ، بل إلى جزء منها وحسب ، إلى طبقتهم الخاصة . ولا يمكن أن يقابل وجودَهم الجزئي المنخلع في كل جماعة جماعة سوى نظرية جزئية مموَّهة ، عقائدية مغلوطة ووهمية بالدرجة الأولى ، معاً .

إن وعي الأفراد وعي ساذج بقدر اعتباره وليد تفكير واضح نيّر . والواقع إن ضروب هذا الوعي ليست سوى تجلّيات عقائديات مختلفة من خلال الأفراد . ومن البيّن أن العقائديات تؤلف أشكالاً حقيقية من لاشعور جمعي به يتجلّى ، بوساطة وسائل غير مباشرة ، وسائل رمزية وتسويغية وعملية معاً ، الوضعُ الراهن للأفراد المعنيين في منظومة العلاقات الجدلية التي تربط قوى الإنتاج الفردي التي تؤلفها وعلاقات الإنتاج الراهنة بالعقائديات المختلفة باعتبار أشكالها المختلفة كلها مثلما تربط تلك القوى بالكل الذي هي جزء منه .

بيد أن من الواجب ألا نضل بصدد تأكيد (ماركس) تقدم

الممارسة على العمل. أجل إن (البراكسيس) هو بالضرورة موضوع النظرية، والنظرية هي وعي بالبراكسيس، أو بالحري إنها البراكسيس الواعية، وهي، في آخر المطاف، نظرية بالفعل، نظرية فاعلة ناجعة. وما إن نعمد إلى اعتبار موضوع الوعي والمعرفة الأفراد من حيث فاعليتهم العملية المنظور إليها من زاوية علاقات جدلية تشدها إلى الجملة التاريخية التي يؤلفون جزءاً منها وإلى العناصر الاقتصادية والاجتماعية والعقائدية لهذه الجملة التي ينتج في وسطها كل امرىء من الناحية الفردية وينتج الناس جميعاً وجودهم، حتى يبدأ إذ ذاك علم تاريخ حقيقي واقعي ناجع. وذاكم هو العمل العلمي الذي ترى فلسفة (ماركس) الخاصة أن في وسعها النهوض به[1]. ومن الجائز اعتبارنا أن شعور الفرد يتخذ الممارسة بجملتها موضوعه ويكشف النقاب عنها عندما يتحقق بمجتمع متجانس بدون انخلاع. إنه يصبح عندئذٍ وعياً موائماً، نظرية صحيحة عن الممارسة[2]. وكما تنادي النظرية الثامنة عن (فيورباخ) Feurbach فإن الممارسة والفهم يُسقطان زيف النظرية فتجد تعبيرها المعقول في إدراك الممارسة إدراكاً تصورياً فاهماً. وسيعترف (انجلز) Engels ذاته بأن البنيات النظرية ترتكس على البنيات التحتية

---

(١) ماركس: العقائدية الألمانية ص ٣٧.

(٢) ماركس: البيان الشيوعي (١ ــ ٦، ص ٣٥٨ وما بعد).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الاجتماعية ارتكاساً يبلغ أحياناً مبلغ الاضطلاع بدور أساسي: ونحن نفطن سلفاً إلى السبيل الذي جعل بعض شرّاح (ماركس) يندفعون إلى الشعور بغواية طرح نظريتهم الخاصة عن التاريخ والرقي بها إلى صورة علم قادر على أن يحدّد مباشرة تقنية تطبيقية.

والثابت في جميع الأحوال أن ما أعلنه (ماركس) لا يمثل في تقدم الممارسة ولا في كفايتها، بل يمثل في واقع أن النظرية التي تكون عملية على نحو ناجع فعلي هي وحدها نظرية شرعية صحيحة. فهو لا يدين النظرية من حيث هي نظرية، بل يدين مرة أخرى، النظريات التي لا تقدم عن الواقع سوى صور جزئية منحازة، وإذن خاطئة. لقد اكتفت الفلسفة إلى اليوم بتأويل العالَم بحسب منظورات عقائدية محضة. ولكنها تكتشف منذ الآن حقيقة الواقع الاجتماعي، حقيقة الممارسة: إنها إذن قادرة على تغيير الواقع.

○

وعلى العكس، ستنمو من خلال (هجل)، وضد (هجل)، حركة ملأى بالذكريات الهجلية التي يستفاد منها تارة، وترفض تارة أخرى، والتي ستستأنف أحياناً، باسم الوجودية، مسيرة الإبداعية بمحاولة هدم وجهة نظر التفكير وتقدم النظرية على الممارسة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إن أفضل وسيلة يلجأ إليها الفلاسفة الإبداعيون، كل على شاكلته، هي إظهار أن ليس في مجال الحرية من واقع يمكن أن يؤلف موضوع نظرية : وأن ليس في الواقع المعطى بنية ضرورية، ولا ثبوت في وضع الأشياء، ولا انتظام ولا قانونية في تعاقب الحوادث. لا شيء في الواقع مما تمكن معرفته، وليس ثمة أي معنى محايث يمكن إدراكه في الواقع. وفي تبعثر التنوع الذي لا يوجد فيه شيء شبيه بأي شيء، وحيث لا يبقى شيء على ما هو عليه، وحيث لا معنى لأي شيء بذاته، أو بالنسبة للإنسان من حيث هو إنسان، وحيث لا تكون الماهيات سوى مختزلات مجردة وجزئية مطبقة على الموجودات لا توجد « طبيعة إنسانية » . إن فكرة الطبيعة تنحل . وإن واقع اللانظام يفرض ذاته، بالمقابل، فرضاً إيجابياً : إن الأوضاع بعلاقاتها المحرومة من الدلالة، وهي تقوم في صعيد الواقع بين الحوادث والأشياء، تؤلف اختلاطاً بالمعنى الصحيح، أي أنها محرومة بصورة جذرية من المعنى، حتى أن مما يخلو من المعنى أن ننعتها بأنها سدى. إن الأشياء هي في اللحظة ما هي عليه، وكان من الممكن ألا تكون. وتلكم هي صدفة جواز حدوثها حتى إنها لتتصف كلها بـ« حمق » الحوادث، حمق الدلالة.

ماذا نعرف إذن، ومِمَّ نصنع النظرية ؟ إننا لا نستطيع حتى أن

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

نصنع فلسفة قوامها فقدان المعنى، أو قوامها جوازها الجذري، أو تفرّدها المطلق، ما دامت هذه الفلسفة تنحل عندئذٍ إلى جملة نكررها تكراراً غير محدود: تأكيد موقوت خالٍ من الضرورة ومن التماسك المذهبي لخلو الموجود من المعنى.

وهذا التأكيد قد يلبس، من ناحية أخرى، أشكالاً متكافئة لدى الإبداعيين: تأكيد أن الفرد يؤلف مطلقاً وحيداً، لا يرتبط بأي رباط مشترك ولا يتصل أيما اتصال مرضٍ بأي شيء آخر. ومن الجلي أن الفرد الذي يؤكد على هذا النحو لا يتكشف من حيث وجوده العملي إلا بتجربة انفعالية شاملة نوعية: إن وجوده وماهيته لا يعرفان عن طريق الوعي التأملي. فالوجود المعاش والمعانى يحل محل النظرية التصورية التي أُدين مبدؤها ذاته: الشعور الارتكاسي، التفكير في الواقع بوصفه كاشفاً لحقيقته. إنهم يعلنون أن الحقيقة ليست كشفاً نظرياً عن الواقع، إنها الواقع الذي يفرض ذاته ويتكشف من تلقاء ذاته لذاته.

إن المبعدة التي يأخذها الشعور عن موضوعه في فلسفة التفكير، وتعارض الذات والموضوع، وتمزق الواقع تمزقاً محتوماً بنتيجة ذلك، كل أولاء لا يدع، كما يقال، في متناول التفكير سوى فكرة مجردة وفكرية تماماً. فجهد التفكير لا ينجز البتة إدراكاً شاملاً، وهو، كما يقول (نيتشه) Nietzsche، يتجه على الدوام بحسب منظور جزئي. إنه

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إذن ليس مجرداً وحسب ، بل وحيد الجانب ، جزئي ، وعلى الأقل ، منحاز . يقول (نيتشه)[1] مثلاً ، إن كل تفكير يرجعنا إلى غريزة معرفة هي الشكل المموّه لغريزة التملك والغزو . وإن كل مسعى في مضاعفة جهد التفكير يرقى بالتجريد إلى درجة أعلى ، ويقلب الانحياز منظومة . وكلما كرر التفكير التجاوز واستئناف الوعي ، صار وعي الذات ، إذ يصبح دوماً غير ما هو ، صار دوماً ليس هو في حين أنه ليس ما هو معاً . وهذه الصيغة ، وهي مأخوذة في الحق عن (هجل) أمست فجأة أمراً سحرياً من جراء وضع التاريخ بين قوسين ورفضه ، ثم من جراء دلالتها في التاريخ[2] . إن التفكير يدين ذاته بذاته ، ما دام يزعم أنه يحقق

---

(١) نيتشه : إرادة القوة . ترجمة بيانكي ، المجلد الأول ص ٨٤ البند ٥٦ .

(٢) إن نظرية البنية الطالحة تولد من رفض طرح وجود شعور على صعيد صيرورة تاريخية ، وهذا الشعور إذ يجعل ذاته غير ما كان ، وهو يجد نفسه بآن واحد ، يجعل نفسه واقعاً وتعالياً بالنسبة لهذا الواقع ، يجد نفسه زيفاً وتعالياً ، يعلن عنه بأنه يوجد في اللحظة على غير ما هو ولا يوجد على ما هو . وهذا هو التقابل المزعوم بين الزيف والتعالي في اللحظة التي تؤلف قوام الدليل الذي لا يلبث أن ينهار منذ أن نعترف بالحرية بدون تاريخية ، ولو عن طريق تمييز كيان لحظة عن مشروعها . إننا نود الاعتقاد أن السيدة التي تقبل موعداً سرياً ببراءة مزعومة ، والتي تدع يدها بين يد شريكها « بدون أن تدرك ذلك » (كما يقول مؤلف « الوجود والعدم » ص ٩٤) هي ذات نية طالحة . ولكنها لا تخدع أحداً . ولئن كان ما زال في مكنتها ايهام ذاتها ، ←

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ما يتعذر تحقيقه وهو وحده الكائن بذاته مع الكائن لأجل ذاته: وعوضاً عن أن تكون المعرفة التأملية مبدأ وضوح فإنها تظهر على أنها مبدأ إبهام والتباس. وقد كان (دوستوفسكي) Dostoievski يعترف قبل أن يتهم (جان بول سارتر) J.P. Sartre الإنسان بسوء الطوية الأساسية، يعترف بأنه في الوقت الذي كان يصدق فيه ما كان يكتب فإنه كان يكذب وهو يقول ما كان يصدقه[1].

وبإزاء اللا ــ معنى الجاثم في قلب الواقع، لا يستطيع التفكير أن يجيب إلا باللبس والإبهام، بله بالمجانية، على هامش كل واقع، عندما ينتظم في منظومة منضودة منطقياً. كتب (دوستوفسكي): «ماذا تعنيني في آخر الأمر قواعد الحساب؟ اثنان في اثنين يساويان أربعة، يا لها من قحة لا تطاق!»[2]. أية علاقة لذلك بعالم فعلنا المشخص؟ أليس في وسعنا أن نقول عن تاريخ البشر ما نشاء، باستثناء أن يكون تاريخاً معقولاً؟[3] إن لعبة التفكير تقذف بنا إلى لعبة بدون صوى،

← فذلك لأن حكاية المغامرة لما تنته، وإن الحل لا يزال غير أكيد، ولأن ثمة دائماً مجالاً للتفكير.

(١) دستوفسكي: مذكرات كتبت في سرداب ص ١١٥.

(٢) دستوفسكي: مذكرات ص ٦٥.

(٣) دستوفسكي: مذكرات ص ١٠٦.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بدون قواعد، بدون حلول. وكل نظرية من حيث ذاتها هي مجانية وملتبسة ومزيفة. وإن فكرة النظرية من حيث هي تنحل، وهي تنحل من تلقاء ذاتها، ومن داخلها.

كيف يتسنى لهذه الألعاب النظرية أن تزعم تحديد الوجود العملي بل وأن يكون لها عليه سلطان منهجي؟ لقد ضُرب بتحليل الفعل الإرادي تحليلاً تقليدياً عرض الحائط[1]. ونحن نعلن أن المذاكرة الإرادية هي دوماً عملية خداع، وأن القرار إنما يتخذ عندما تتدخل الإرادة. والحق إننا، بصدد (نيتشه) مثلاً، لا نعرف أسباب العمل، ونحن لا نعرف الفعل الذي ننجزه، لا نعرف ما سيؤول إليه[2]. ولئن بدا لنا أحياناً أن إنساناً ما مسوق إلى اتخاذ قرار بنتيجة حكم قيمة، فإن ما يحدث في الواقع شيء مخالف تماماً. إن الاستعانة بالقيمة يتدخل تدخل تسويغ[3]. ومن جهة أخرى، لئن كان في وسع الشعور، كما يزعم بعض الباحثين، أن يكشف النقاب عن الواقع بالفعل وأن يعرب عن الحقيقة، فإن وحدة هوية الفكر والموجود المذكورة قد تحذف الفعل إذ تحذف شروطه في الوقت ذاته. لقد كان (دوستوفسكي) يقول: إن

(١) سارتر: الوجود والعدم ص ٥٢٧.

(٢) نيتشه: إرادة القوة ــ المجلد الأول ص ١٣٦ البند ٣٤٨.

(٣) المصدر السابق ص ٢٧٩ البند ٢٦١.

خشيتنا من تكاثر الملابسات في الشعور المفرط تحملنا على ألا نفعل شيئاً[1] . إن العمل يتعذر إذا لم توجد مبعدة بين المعطى والشعور . والمرء لا يعمل إلا في الخطأ ، في اللبس ، أو كما كان (هجل) يقول ، في العمى . وإنما يأتي الشعور والنظرية عندما ينتهي العمل . كيف ينبغي أن نعمل ؟ إن هذا السؤال يبدو مضحكاً في نظر (نيتشه) الذي يرى أن الأخلاق تأتي بعد العمل ، وتأتي الفكرة في آخر المطاف لتقدم نظرية تسويغ خلفية الاتجاه ، ولا يحتاج إليها من ناحية أخرى إلا باحثو الأخلاق في عصور الإنحطاط ، وهي العصور الممتازة لها[2] .

وبقول وجيز ، إننا نحن مباشرة كل ما نصنع ، شأننا شأن هؤلاء « البشر المباشرون » الحمقى الذين تحدث عنهم (دوستوفسكي) وهم كلهم في عملهم . إننا في كل لحظة مشروعنا . يقول (سارتر) : إن اختيارنا هو نحن ، في جواز كياننا ، وهو جواز مطلق[3] . إننا حل لمشكلة الوجود ، ونحن لا نستطيع معرفة ذلك إلا عندما نعيشه . إن شعورنا ، أي اختيارنا ، لا يتميز عنا . وكلما أكدنا ، ضمن تناوب ملتبس ، القول ــ المزدوج بأننا اختيارنا وبأن اختيارنا هو نحن ، فَقَد

---

(١) دستوفسكي : مذكرات ص ٥٤ .

(٢) نيتشه : إرادة القوة ــ المجلد الأول ص ٣٦٤ البند ٥٣٤ .

(٣) سارتر : الوجود والعدم ــ ص (٥٣٩) ، (٥٤٠) ، (٥٤٢) .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عملنا معناه في اختلاط الوجود، تماماً مثل حريتنا، وهي على التناوب تأكيد الكون ونفيه، في اختلاط الجواز والإمكان.

هنا أيضاً يزول العمل بنتيجة رجوع الأشياء رجوعاً حافلاً بالمعنى، مثلما تذوب النظرية في الممارسة. ولا يبقى من الفعل سوى حضور الكائن ذاته أو عدمه. إن الفعل لا يختلف عن الكائن. ولقد أعلن(نيتشه)[1] في اضطرام فكرته عن العود الأبدي، إنه هو ذاته **القدر**: إن النشاط المبدع يجمد في سرمدية كل لحظة يعاد بدؤها إلى ما لانهاية. ولا يجني الفرد من الفعل المنصهر في الكون المحتوم أو في الكون الجائز جوازاً مطلقاً، لا يجني، من أجل المضي في تأكيد ذاته، سوى تأكيد خلفي الاتجاه، تأكيد لفظي تماماً، لمسؤولية كلية. إنني أنا ذاتي **القدر**. وأنا أحدّد الوجود منذ الأزل.

يقول أحد المؤلفين[2]: إنني أحرك الطبيعة منذ الأزل. ويقول الآخر: إنني ما يتفق به أن يوجد عالَم[3]. إنني هذه الحرب، أنا هذا

---

(١) نيتشه: إرادة القوة. المجلد الثاني ص(٣٨٩)، (٣٩٠).

(٢) نيتشه: إرادة القوة ـــ المجلد الثاني ص(٣٨٩) و (٣٩٠) البنود (٦٣٩) و(٦٤٠) و(٦٤٤).

(٣) جان بول سارتر: الوجود والعدم ص(٦٣٩).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العالم. إنني مسؤول عن كل شيء. ولكن المطالبة بهذه المسؤولية التي لا يقابلها أي حق، هذه المسؤولية التي تتمدد وتنحل عبر كثرة من الأفعال المتشابكة اللامحدودة، هذه المسؤولية التي يتعذر تسويغها بالدرجة الأولى، والتي يضطلع بها من يضطلع على نحو من العبث الذي يزداد بقدر عدم اقتضائها سلطة ولا جزاءاً، فإن المرء لا يؤكد سوى لا جدواه الخاصة، لا دلالته الخاصة، ويشهد بذلك على الحنين إلى فعل أضاع كل واقعه.

وعلى هذا، سواء عمدنا إلى إذابة الممارسة في النظرية أو النظرية في الممارسة، فإن النتيجة واحدة. إن الفعل يفقد كل معنى. إنه يمتزج تارة بالكائن السرمد الضروري المليء بالمعنى، وهو كون المعنى، كون النظرية المتحققة في الواقع وتارة يمتزج بالكون المحروم من المعنى، وحتى من الزمانية الحقيقية، الكون السدى الجائز، اختلاط المصادفة، انعدام النظرية. وعلى العكس، نجد الفعل يرتدي حلة واقع ناجع ذي معنى عندما يربط في الواقع النظرية والممارسة، نظرية متميزة عن الممارسة تميزاً جوهرياً، ولكنها مرتبطة بالممارسة بصلات أساسية. وعندئذٍ فقط تصبح نظرية العمل أمراً ممكناً، فلسفة أخلاقية وسياسية.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

— ٢ —

نحو نظرية ممارسة

إذا أردنا تفسير الفعل على أنه واقع ناجع مليء بالمعنى وجب أن نميّز بآن واحد عنصريه المقومين تمييزاً أساسياً ، وهما النظرية والممارسة ، وتأكيد صلاتهما الرئيسية . وعلى هذا النحو نجدنا نعترف بأن النظرية هي أيضاً ضرورية لفعل مثل ضرورة الممارسة ، وأن بينهما شروط جدل حقيقي يتم في الفعل الناجز . ولكن علينا أن نعود قبلئذ إلى مفهوم النظرية لنخلصه من شوائب ابهامه .

إن الاعتراف بضرورة النظرية لا يعني بالضرورة قبول صحة فلسفة عن الكون السرمدي ، الكون المنظم بحسب نظام سرمدي ، نظام حقيقي أبداً . وهذا يعني ، بادىء ذي بدء ، الاعتراف بأن التفكير ووعي الذات والنية التأملية هي أمور أساسية في الفعل .

علينا أن ننهض ضد جاه بعض فلسفات التاريخ، ضد الإسراف الضار لفلاسفة اللاشعور، ضد العموميات المتعجلة في بعض مذاهب التحليل النفسي وأن نعود إلى البداهة الأساسية، بداهة البداهة، في مبدئها، معرفة الذات، وعي المرء التأملي بذاته. إن وجود الإنسان ذاته هو الذي يعترف بذاته ويؤكد ذاته على أنه إنسان، شعور بذاته ولذاته.

ولا ريب في أننا نفعل في كثير جداً من الأحيان ونحن نخبط خبط عشواء فلا نعرف حقاً ماذا نفعل. ولا ريب في أننا كثيراً ما نضل في معرفة أنفسنا ونحيا بالأخطاء والأوهام. ولا ريب في أننا نحبس أنفسنا في ضروب من السلوك السيء ونحن ننتقل من كذب إلى كذب. ولا ريب في أن من العسير علينا أن نتخلص من العقائدية الصادرة عن الجماعة التي نجدنا بين براثنها ومن تطلعاتها إلى السيطرة. ولا ريب في أننا نعرب بأكثر مما نظن، إعراباً واعياً عما يؤلف «ذاك» فينا. ويتفق لنا في أحوال كثيرة أن نضيع في أوضاع معقدة نعجز عن التغلب عليها أو أن نرضخ لأساطير لا نكلف أنفسنا مشقة مراقبتها.

ولكن إذا اتفق أننا نعيش في الواقع عيش تخبط وأخطاء وكذب والتباس ووهم وأساطير فهل نستطيع أن نخلص من ذلك إلى أن العشوائية والخطأ واللبس والوهم أمور أساسية في طبيعتنا ؟ هل يحق لنا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أن نحول جملة من الوقائع، مهما كثرت ومهما بلغت جسامتها، إلى مبدأ ضروري فنعتبر «العارض الجوهري» ماهية وجوهراً؟ أليس ثمة، على العكس، تناقض بين واقع رفض أن يكون وعي الذات التأملي جوهر الإنسان، المبدأ الوحيد الذي يرضي عمله إرضاءً تاماً، وبين الجهد، وهو أساس في الفلسفة، الجهد الذي يسعى إلى إقامة هذا الدليل مع التطلع إلى الحد الأقصى من الوضوح، والدقة التصورية، والجلاء؟ هل يمكننا الإيمان بإدانة التفكير والشعور بالذات الذي هو عمل التفكير والشعور بالذات، والذي لا أساس آخر له سواه؟

إن الانتقادات الموجهة ضد التفكير، وضد الشعور بالذات، وضد الاستقلال الذاتي التأملي لامرىء واحد متسق، أكثر هذه الانتقادات إقناعاً، إنما هي نتاج وعي تمثّل طريقته في التفكير. وإن ما يتناوله الانتقاد ليس التفكير بوصفه طريقة، ولا الشعور بالذات بوصفه هدفاً، بل أوهام الواقع التي تحل محلهما في كثير جداً من الأحيان، والتي أماط اللثام عنها بقدر كبير من الصواب (ماركس) أو (نيتشه) أو (فرويد) أو (سارتر). ولا بد لنا من أن نستخلص من هذا الانتقاد الصحيح الذي يطال الوضوح الوهمي والتفكير ـ الانعكاسي، ذي الارتكاسات التي تحددها شروط الوجود الاجتماعية أو قوى اللاشعور، نستخلص منه التفكير الحقيقي الماثل في

وعـي تحريـري قادر على فضح التـأثيرات الطاغيـة التــي تصيب التفكير ـــ الانعكاسي ، ولا يكون ذلك إلا لسبب واحد وهو أنه يتغلب عليها . إن مسعى شمول التفكير التحريري المبدع والتفكير ـــ الانعكاسي بأسر انتقاد واحد يعدل إدانة المرء ذاته عن طريق هدم أداة تحليله ومحاكمته كما يعدل التناقض فيما يتصل بالماضي ، واللبس في اللاتحديد فيما يتصل بالمستقبل . ولكن أترى الزي السائد ماثلاً ، بدعوى مطلب العمق ، في أن يرضى الإنسان باللاتمييز ، واللااتساق ، واللاانتظام ؟

وفي جميع الأحوال ، إن الأخلاق والسياسة تنتظمان في سلك مقالات تأملية ، وهي تخاطب لدى كل إنسان ما يستطيع وعيه . إن الأخلاق والسياسة تتصلان بالأنا كما تعرب عن نفسها بإزاء الآخرين من حيث مقاصدها وأعمالها ، تتصلان بهذه النقطة من وعي الذات التي تربطه بها وتجعل منه فاعلاً مسؤولاً بالنسبة لها ، وحتى لو كان هذا الفاصل قد انخلع في حصيلة موحّدة إلى درجة كبيرة أو صغيرة ، من لعبة القوى والدلالات اللاشعورية ، بله في التعبير عن « ذاك » الذي قد يؤلف ، وهو لاشعوري ، الفاعل العميق في وجودها ، ولكنها تجد نفسها عندئذٍ في مادون منزلة الأخلاق . ولكن ، حتى إذا لم نأبه لكل ما تنطوي عليه في الغالب تفسيرات التحليل النفسي من اعتساف ونزوات تتعذر مقارنتها ، فإن ما يبقى من ذلك ، وهو لا يدل أخلاقياً

على شيء، ينبغي أن يكون بمنجاة في الواقع عن أي تقدير أخلاقي . إن الأخلاق تنظر إلى الأنا بوصفها فاعلاً واعياً ذا استقلال ذاتي ، تنظر إليها باعتبار نواياها وفعالها ، بالرغم من أن هذا الاستقلال الذاتي على مستوى العلاقات بين الأفراد يقدم الفاعل المستقل ذاتياً على الآخرين ، حتى ولو كان يتحرك بدافع من قوى وجوده العميق ، وكان كائناً مغايراً لها . إن الأخلاق لا تبدأ في الواقع إلا ببدء الوجود للذات وبدء التفكير الأخلاقي .

وليس ثمة شكلان للتفكير وحسب ، بل هناك عدد كبير من الدرجات ضمن التفكير الأفضل وذلك بحسب حظه من الجلاء ، ونصيبه من التجوع ، في ميدان الفعل . وهذا لا يعفينا من بذل قصارى الجهد للإستجابة لواجب التفكير بوضوح ، والتطلع إلى الجلاء وإلى مزيد دائم من ارتباط أفعالنا بمقاصدنا أوثق الارتباط . إن حادثة من أكثر الحوادث ابتذالاً ، وواقعة من أكثر الوقائع المعاشة التي يعانيها الإنسان دوماً ، تقف في وجه كل الحوادث التي جمعها الفلاسفة الإبداعيون ، ألا وهي حادثة إرادة أن نعرف ماذا نريد وأن نفعل ما نريد ، إرادة فهم ما نفعل . وهذا هو الإلزام والمطلب الأساسي في وجودنا الإنساني ، إنه الغاية التي ينبغي إنجازها ، وهي شرط سائر الغايات . وعلينا ألا نخلص من ذلك إلى الظن بأن كل إنسان يملك دوماً وعياً واضحاً شاملاً عن

ذاته ، ولكن على كل إنسان ، من حيث طبيعته ، واجب مستمر في أن يفعل كل شيء في سبيل بلوغ هذه الحال المثلى . إن طبيعته الخاصة ليست معطاة له إلا في شكل إلزام ، في شكل قيمة يجب إنجازها . وتلك هي خاصة القيمة في ألا تكون ناجزة تماماً على الاطلاق ، ولكن من خاصة جميع أحوال تحقيق هذه القيمة ألا يكون لها معنى إلا في ضوئها .

وكما نبعد بصورة منهجية كل فلسفة تخلط الوجود الذي تدعوه أصيلاً بالتدفق الانفعالي ، بالاندفاع العفوي ، وبكلمة واحدة تخلطه بالوجود المباشر ، فإننا نبعد كذلك كل فلسفة لا تعتبر أن رسالة الفلسفة هي أن تكون نشاطاً تفكيرياً يستطيل في حلة نشاط تأملي . أجل إن مزج الشعر بالفلسفة يفتن الفلاسفة فيزعمون أنهم شعراء ، كما قد يفتن الشعراء فيحسبون أنهم فلاسفة . ولكن إذا كانت الفلسفة هي الشكل الأقصى من وعي الذات ، الوعي الفعلي بالذات ، فلا يحق لها أن تكون إبداعية وأن تبحث عن منطلقها ومنتهاها في هذا الانبجاس العاطفي .

وعلينا كذلك ألا نضل بصدد فلسفة التاريخ ، وقد كنا نبحث لدى (هجل) عن حليف أكثر منه خصماً . وعنده في الواقع أن تاريخ الإنسان ليس كله سوى صعود جدلي إلى الوحدة بالذات وللذات ،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

نحو الوعي بالذات من خلال الاعتراف بالآخرين الذين بلغوا أيضاً وعيهم بذواتهم. وما هي المعرفة المطلقة إن لم تكن معرفة بالذات وقد ارتقت إلى وعي الكل ؟ إن في وسع بعض الأفراد التاريخيين أن يدركوا أحياناً بوضوح، حتى في قلب التاريخ، العنصر المقوِّم، الخاص بعصرهم، لنمو الفكر الكلي الخفي، وأن يعرفوا وينجزوا ما هو ضروري[1] لذلك، وهؤلاء الأفراد ينبثقون من صفوف جمهرة العميان المنغمسين في لعبة آرائهم وغاياتهم ومقاصدهم وقيمهم المزعومة. أفلا يعني ذلك أن (هجل) لا يرضى جيداً عن تفسير تقدم التاريخ بعمل الأهواء والرغبات الوهمية وحسب، بعمل القوى الحية العمياء التي تعرب عن حرية بذاتها مما يصطفيها ويجعلها ناجعة تقابلُها الأساسي والجائز مع سلسلة التاريخ الضرورية، ولكنها سلسلة مجردة ؟ لقد أصاب (ماركس) في قوله إن الإنسان في نظر (هجل) هو وعي الذات[2].

وصفوة القول، إن ما يدان ليس البتة وعي الذات من حيث هو، بل التشوهات المنحازة العمياء أو المختلطة الغارقة مؤقتاً في التاريخ، صور الوعي بالذات، وبقول آخر، التأمل النظري المجرد المحروم بصورة

---

(١) هجل: العقل في التاريخ ــ طبعة هوفميستر ص ٩٧.

(٢) ماركس: مخطوطات سنة ١٨٤٤ ــ ترجمة بوتيجلي ص ١٣٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

متكلفة من روابطه الأساسية بالممارسة أو الذي ينظر إليه بصرف النظر عن هذه الروابط .

○

فإذا رجعنا إلى المشكلة من منطلقها وجب علينا تخليص نظرية الممارسة من ابهامها . فنحن نعني هنا باسم نظرية ثلاثة أشكال من النظريات التي ينجب تشابك نسجها في الواقع نظرية الممارسة . وفي وسعنا ألا نذكّر بالنظرية العلمية التي يمكن أن تنمو في صورة تقنية إلا لكي نذكّر بأن من الممتنع خلطها بنظرية الحرية التي ترفدها بوسائلها : تحليل علمي لوضع فيزيائي أو تاريخي معطى مما يفرض على العمل شروطه ، انضاج غائي للطرائق والوسائل والأدوات . إن نظرية الممارسة ، بالمعنى الضيق ، وهي نظرية الحرية ، هي ، من جهة أولى ، اختراع قيم ومعان ، ومن جهة أخرى ، فهم مثلما هي ، سلفاً ، استئناف الأفعال والآثار وتجاوزها .

إن نظرية الفعل ، وهي بالضرورة نظرية حرية ، لا يمكن أن تكون نظرية نظام معطى ، بل نظرية افتراضية لنظام ينبغي صنعه . فلو كان النظام المعطى مرضياً لنجمت عنه نظرية الناجز ، السرمدي ، التأمل

الحقيقي ، بدل أن ينجم عنه فعل من شأنه ، وهو يغير النظام ، أن يهدمه . إن نظرية الحرية لا يمكن أن تتناول المعطى ، بل المستقبل . وهي ليست كما أراد (هجل) مجرد فهم ما هو ، بل إنها اقتراح ما يجب أن يكون ، اقتراح ما سيكون . بل إنها لا يمكن أن تكون نظرية نظام بحسب العقل ، العقل المحايث سلفاً لبنية الأشياء ، ولا حتى العقل الذي ينحل إلى مبادئه الصورية . بيد أنه لما كان من الممتنع وجود نظرية ولا حرية إلا بالنسبة إلى نظام[1] ، فإذا لم تكن نظرية الحرية نظرية نظام بدون حرية ، فإنها نظرية نظام ينبغي صنعه . إنها تهيء نظاماً على نحو يتيح أن توجد له نظرية . لا معنى للفعل إلا بالنسبة إلى نية قيمة ونظام . والفعل لا ينار ويعمر بالنظرية (العلمية) عن النظام الذي ينطلق منه ، بل بنظرية (الممارسة) عن النظام الذي يجهد المرء لإقامته وبنائه .

إن نظرية الحرية لا تخلو من أن تشبه طريقة البحث التجريبي . إنها هي أيضاً افتراضية ، وهي أيضاً تتسق بالتدريج عن طريق المحاولات المتتابعة مع الواقع . ولكن المجرّب بينما يحوّر أفكاره تبع الواقع الذي يكتشفه ، فإن الإنسان الفاعل يكيّف الواقع وينظمه ويحوّره تبع قيمه . والشخصان كلاهما ينصرفان إلى بحث عن المعقولية وعن إقامة نظرية .

---

(١) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب (مبدأ الاتساق) .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وتراهما يجهدان ، كل على شاكلته ، لجعل هذه النظرية حقيقية ، الأول بتغيير أفكاره ، والآخر بتغيير البشر .

إن نظرية الممارسة تنطوي على نماء في التفكير والتقويم وبه نتحرر من الوقائع المعطاة ومن الحقائق المتلقاة ومن ضروب الخيرات والمعايير التي نحبها ونحترمها أو نكرهها ونرفضها ، وذلك في جهد وسيع نستأنفه ونعيده بصورة غير محددة ، جهد تجاوز وإبداع[1] . وبدون هذا الانفصام عن المعطى لا يوجد فعل ، ولا إنجاز نفي ومحاولة إبداع ، وهو خاصة التقديرات التخيلية التي تنقذ من تحديدات العالم المعاش . إن كل تقدير نتصوره هو بآن واحد لا تحديد بالنسبة للمعطى ، واقتراح معنى وقيمة . وكل عملية تقدير إنما تقوم على محاولات وتصورات أولية يعاد النظر بها في تقديرات وغايات ومعايير ومحاولات فعل وتفكير عملي ويصار إلى تجاوزها وإعادة تأليفها تحت ظواهر شتى مما يؤلف عناصر نظرية الممارسة الملمع إليها ، وهي نظرية نوعية لا تنحل البتة إلى معرفة حقيقة والاطلاع عليها ، بل هي فرضية قيم ومعان مثلما هي بناء ممارسة فعلية . أليست هي فاعلية تعالٍ على الذات ، إبداع بالفعل ؟ إنها ، من ثم ، تتضمن نفياً وتحريراً وتغيير الذات ، واشتداداً عملياً ، طوال مسيرة الأهواء التي تنهض بها غاياتها والإلزامات التي توجبها معاييرها .

---

(١) إبداع القيم ــ الفصل ٢٣ ــ الفقرة ١ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولكن لئن كانت نظرية الممارسة مؤلفة من جميع هذه التقديرات القيمية المجتمعة والتي يعاد تقويمها ونضدها التسلسلي بعضها بالنسبة لبعض، وبذلك تتجلى الحرية الإنسانية، فإنها تجد موضوعها الخاص في النظام الذي ينبثق على هذا النحو، والذي ليس نظاماً نكتشفه، بل نظاماً نخترعه ونضفيه، نظاماً للمستقبل، نظاماً ينبغي إبداعه أو نظاماً هو في سبيل الإبداع.

إن إبداع القيم ليس بذاته غرض ذاته الخاص، كما أن العمل للعمل ليس غاية الإنسان القصوى: إن العمل والإبداع هما، شأنهما شأن الحرية التي يعربان عنها، ليسا محدودين بذاتهما. إنهما وسيلتا كل القيم، وهما ليسا بذاتهما قيماً. إن إبداع القيم يتبع الإنسان. إنه طراز الإنسان في وجوده وفي تأكيد قيمه وفي وضعها موضع التنفيذ. إنه شرط وجود إنساني صحيح، وليس غاية هذا الوجود.

إن نظرية الممارسة التي تشيد وحدة جدلية تأملية لضروب نشاط الإنسان الأساسية ــ الفكر المبدع والعمل المبدع ــ وهي تستهدف إقامة نظام من شأنه أن يكون موضوع نظرية، إنها تتوخى الغاية الخاصة بالإنسان من حيث أنه إنسان، الغاية التي يرمي إليها كل إنسان على شاكلته: ألا وهي أن يحيا في نظام يفهمه، وأن يشغل فيه وظيفة يمكن أن يفهمها هو والآخرون.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ومن الجلي أنه يحيا في عالم لا ينطوي مباشرة في نظره على معنى، على معنى إنساني. إن العالم الذي يحيا فيه لا يخلو من نظام ممكن بالنسبة للإنسان، ومثل هذا النظام الذي يحسب أنه اكتشفه ثمة، ليس بالأمر السدى في نظره. إن العالم ليس عالماً خلواً من الصورة، ولكن صوره وأشكاله غير ذات دلالة. إنه ليس مجروماً من الوزن أو المقاومة، ولكن مقاومته عطالة. بل إنه لا يؤلف عالماً، وإنما مجرد معطى بدون معنى داخلي ذاتي ولا قيمة موضوعية محايثة. وليس ثمة أية حاجة للكلام بصورة إبداعية عن الاختلاط ولا عن العبث. ومثل ذلك قد ينطوي على تصور نية شريرة خفية قوامها رفض النظام والمعنى. ولكن الوضع المباشر للأشياء والحوادث لا يخاطب الإنسان بأية لغة. إنه ليس لأجل الإنسان، ولا بالنسبة إلى الإنسان. إنه معطى بدون غائية بالإضافة إلى الإنسان، وهو ليس إلهياً ولا شيطانياً، إنه معطى لا مع الإنسان ولا ضده، معطى حيادي لا يضمر قياساً مشتركاً مفهوماً معه. إنها تجربة تمتد امتداد وجود الإنسان، سواء أكانت مباشرة أم أنها تعرب عن نفسها، ما دام الإنسان يحتاج إلى معنى وإلى قيم، عبر الأساطير القاهرة أو الباعثة على الرجاء في العصر اللاهوتي والعصر الميتافيزيائي كما يقول (أوغست كونت) A. Comte. ومن البديهي كل البداهة أن العالَم الذي يصف العلم بنياته لنا ــ عالم اللانهائي الكبر وعالم اللانهائي الصغر ــ إن له في نظر الإنسان معنى داخلياً أقل، إنْ صح القول،

من معنى عالم حواسه الخمس الذي ألفنا أن نقول عنه، بصورة مطمئنة، إنه على مقياسه.

هذا العالَم البارد، هذا العالم اللامبالي، ولكنه، من جراء ذلك، عالم جاهز ومرن بصورة غير محددة، لا ينطوي على قيم غير تلك التي أبدعها له الإنسان، ولا على نظام ذي دلالة غير النظم التي استطاع الإنسان بعمله أن يفرضها عليه. ذلك أن المطلب الإنساني الأساسي، مطلب الإنسان بوصفه كائناً لا يحيا إلّا شريطة أن يفهم، مطلب أن يحيا إنسانياً ابتغاء أن يفهم ويُفهم.

إن كل إنسان، وهو أشبه بإله منفرد فان، يجنح عبر المعطى المتنوع المحروم من المعنى الداخلي، المحروم من القيمة المحايثة، يجنح إلى بث النظام من حوله وإقامة علاقات مستمرة يكون لها معنى وقيمة. وإن إقامة النظام لتمثل في منح وضع معين من الأشياء معنى معيناً وقيمة معينة في نظر الإنسان. إننا نسعى إلى تحقيق علاقات مستمرة ومفهومة بين عناصر المعطى المتنوع. وإن أي نظام يصبح مفهوماً عندما ترتدي جميع عناصره قيمة ومعنى فيما بينها من حيث علاقاتها بالكل، وعندما، وهذا شرط آخر ضروري، يستطيع كثيرون فهم هذه العناصر، وأن يفهمها، في آخر الأمر، البشر كافة.

إن نظاماً مجرداً كالنظم الرياضية قد لا يتحلى إلا بدلالة فكرية.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أما النظام الإنساني المشخص فمن المحال أن ينفصل عن قيمه. إنه مما يتعذر فهمه فهماً تاماً إلا إذا اعتُرف بالقيم وقبلت على أنها قيم وعلى أنها إعراب عن فلسفة.

إن نظرية الممارسة نظرية إبداع نظام يتيح أن تكون له نظرية، نظام يكون اتساقه وإمكان معقوليته على نحو يمكّنِ من أن يُتخذ موضوع تأمل وقبول. وإن هذه النظرية تقع بين حقيقتين، إحداهما مجردة ومما تم تجاوزه سلفاً، والأخرى تبقى فرضية ينبغي إبداع شروط تحقيقها بطريق الفعل.

إننا نسعى إلى إقامة مبادىء عقل قادر على أن يغدو كلياً وأن يفسر ما سيصبح نظام العقل، وذلك بهذه النية المتطلعة إلى النظام. ونحن ندعو عقلاً ما يجعلنا نفهم مبادىء وبنيات نظام نسهم نحن في انتاجه والحفاظ عليه. والعقل بالدرجة الأولى هو أن يكون ثمة أسباب. نسهم نحن في إنتاجه والحفاظ عليه. إنه التعبير عن إرادة معقولية ووضوح تتجلى في إقامة نظام يُعترف بأسبابه. إن العقل لا يمكن أن ينفصل عن نظام. إنه ذاك النظام المبتَكر وقد تجلى وحظي بالبرهان، ذاك النظام الذي أصبح سبباً كافياً للفهم وللعمل، ذاك الذي به يمكن أن تصبح قضية ما أمراً يمكن بسبب كافٍ فهمه وتحقيقه وتسويغه.

وإذ نقول إن الإنسان كائن قادر على أن يكون عاقلاً، فإننا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

نعترف بأن الإنسان مرغم على أن يكون عاقلاً ، أي أنه مرغم على أن يقدم لنفسه وللآخرين أسباباً ، وأن يرفد نفسه ، في آخر المطاف ، بعقل واضح بالنسبة له ولجميع الآخرين ، عقل كلي ، ما يسمى (العقل) .

إننا مرغمون على العقل ، على البحث عن أسباب ، بقدر ما أننا مضطرون للفهم . ولكننا نرضخ لهذا الإلزام ، لا رضوخنا لنظام معقول وعقل لا يوجدان سلفاً ، ولا بأن نجعل ذواتنا عقلاء ، بل بأن نبني نظاماً من شأنه أن يكون مسوَّغاً في نظر الجميع ، نظاماً قادراً على أن يكون كلياً ، ومما يمكن أن يعترف الجميع بأنه كلي . إن اضطرارنا للعقل يمثل كله في مطلب رئيسي لنا ، مطلب نظام كلي معقول .

أن يكون الإنسان قادراً على العقل ، أن يكون مضطراً للعقل ، يعني أننا مرغمون على البحث عن الكلي ، مضطرون لفهم مشترك مع الآخرين ، فهم نظام نكون قد بنيناه معهم ، ولهذا الغرض ذاته . إن العقل ليس وراءنا ، وليس فينا ، بل هو أمامنا . وإن النظام المعقول الذي نتمناه ونريد بناءه ، ونحاول إقامته بالفعل ، يجد مبدأه الكلي في النية التي تدفعنا إلى طلبه وبنائه : إقامة نظام قادر على أن يسوّغ لذاته وأن يرقى إلى منزلة الكلية . وهذه النية تصدر عن ذاتنا ، ونحن لا نستطيع فعل أي شيء بدون عائق ولا قسر إلا إذا جعلنا أنفسنا على المستوى الكلي . وإن

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الاعتراف التام بأن لنا حريتنا الكلية، حريتنا العاقلة، هو شرط إنجازنا ورضانا وسلامنا.

لقد ظلت نظرية الممارسة إلى الآن افتراضية واضفائية خالصة. إنها محض نية نظام أولاً، ونظام كلي ثانياً، وقد تصبح، بالنسبة لمن ينجز أثره تماماً ويحقق بالفعل نظاماً كلياً، قد تصبح فهم نظام قائم وكشفاً عن حقيقة بالمعنى المدرسي. بيد أن نية النظام والكلية، نية إسباغ المعنى، هي التي تتسم بأنها مسوّغة بأكثر من اتسام نتيجتها.

إننا ننسى في كثير جداً من الأحيان أن الإقناع ليس هو الأمر الأهم. إن أهم ما في الأمر هو الإفهام. ونحن لا نستطيع أن نقنع في التاريخ إلا بعض السعداء، أولئك الذين نجدنا متحدين بهم بروابط صدف التقارب. ومن الجائز أن نأمل، في آخر المطاف، ولكن على حق، بأن يفهمنا الجميع وأن نفهم الآخرين جميعاً. وإذا ما أعوزتنا القدرة على معرفتهم على ما هم عليه، أمكننا أن ننجح في معرفتهم في منحى ما يبدو أنهم أسبغوه على فعالهم وآثارهم من معنى.

ليس بالشيء الأساسي أن نقنع الآخرين كافة. والأمر الأساسي بالنسبة لي هو أن يفهموا ما أردت اجتراحه حتى في ما قد يرون أنه خطأي وضلالي. فذاك هو شرط حياتنا المشتركة. وقد يكفي للعيش المشترك الفهم المتبادل لأوهامنا.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولـذا ترانـا نبـذل قدراً كبيراً من حماستنـا في الإصغـاء إلى موسيقار، في النظر إلى رسام، في تأويل فيلسوف. إننا لا نطلب أن نقتنع، بل أن نصغي بآذاننا، وأن نرى بأعيننا، وأن نفهم بمفاهيمنا. إننا نعلم حق العلم أن حقيقتهم غير حقيقتنا. ولكننا نسعى إلى الفهم بسبل أخرى غير سبيلنا، وإلى أن نجرّب طرائق أخرى. إن درب الحقيقة ليس هو المهم، بل طلبها، جهد الفهم.

وعلى هذا النحو يلتقي طلب الحقيقة الذي نمضي في دربه دونما انقطاع بالاعتراف بالتنوع اللانهائي الذي يقود إليه، يلتقـي حب الحقيقة برفض الإجماع المألوف. إن ما يمكن أن نطلبه من الجميع هو عين شكل هذا الإلزام الرامي إلى الفهم والإفهام بطريق البحث عن الحقيقة. وإن للحقيقة شكلاً أخلاقياً أكثر منها أهميـة، ألا وهـو الصدق. ويبقى العقل العملي عملاً أخلاقياً.

○

ثم إن العقل، والنظام المعقول، من جهة أخرى، لا ينتهيان أبداً. وإن رفض الموضوعة المجانية دوماً، والقائلة بانتهاء التاريخ، رفضاً كلياً لأفضل بكثير من أن نكتفي برفض أساسها المحتمل وحده، أعني تأكيد وجود بنية ضرورية تحايث تاريخاً فريداً. فليس للإنسانية تاريخ

وحيد، وإنما كثرة تواريخ متفرقة تتأثر بصدف جهود الأفراد المثارة والناجعة نجوعاً متفاوتاً، وتتأثر بصدف أساليب التراكم والعطالة الناتجة، وتتأثر أخيراً بصدف الحظ فتنتظم بحسب بعض خطوط تقارب، أو تنحل عندما تتغلب النكسات والمباعدات والتشنجات. إن تاريخ الجماعات التي ينتمي إليها المرء، وتاريخ عصره رهنٌ، إنْ صح الاعتبار، بكل إنسان، مثلما يتصف كل إنسان، بالمقابل، بأنه هو ذاته يبدأ بالتعلق بهما. وبينما نجد سلطان الجماعات على الأفراد سلطاناً واقعياً بالدرجة الأولى، فإن تأثير الأفراد في تاريخ الجماعات هو بالدرجة الأولى تأثير ماهية وإلزام.

إن استمرار تاريخ من التواريخ ينشأ من جماع الجهود، من هذا التكامل في الآثار حيث تحتل صدف الالتقاء والفرص منزلة كبرى. وما ينشأ تجانسه إلا عن العطالة الناجمة عن الوثبة، عن الحفاظ بمثل تلك الكتلة. ويترتب على المتفوقين أن يسبغوا عليه معنى ونظاماً، وعلى كل فرد أن يقيم فيه علاقات مفهومة، معقولة (أي أن تكون حصيلة أسباب جيدة) مع جميع الآخرين. وإن التواريخ التي تكتسب قدراً كافياً من الاتساع والاتساق والاستمرار والأسلوب تلبس حلة الحضارة.

ولكن كل تاريخ، باعتبار خلايا التاريخ المولِّدة، ينشأ من الجهود التي ينفقها كل إنسان عندما يسعى إلى جعل عالمه الذي يعنيه أمراً

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يفهمه هو ويفهمه الآخرون . كل امرىء يسعى إلى أن يعيش في عالم معقول ، في عالم تكون لقيمه الخاصة فيه معنى . وسواء أكان كل إنسان أعمى أم بصيراً ، وسواء اتبع سبلاً صالحة أم طالحة ، فإنه يبذل كل ما يستطيع بإرادته كلها وأهوائه جميعاً ، وتفكيره بأسره ، ابتغاء خلق عالم جلي من حوله . إن حدود عمله هي أقرب أو أوسع ، وتأثيره أكثر دواماً أو أقل ، بحسب مطالب كل فرد ، وقدرته ، وأهوائه ، وجلاء فكره ، وحظه ، ولكن بحسب الشروط التاريخية التي يجري عمله فيها . ففي عصر معين ، ووسط معين ، يجري ويتصحح بصورة غير محددة اجتماع الأفعال الفردية ، وقوامها أحوال من التعاون أو الصراع ، أحوال منظمة وواعية إلى حد كبير أو صغير ، أحوال تقارب وتباعد حيث يتوافر الحظ بقدر قليل أو كثير . إن النوع البشري ، في كل مستوى ، وكل جماعة إنسانية ، حتى أصغر الجماعات ، ومهما كانت بنيتها ، وفي كل أمة ، وكل حضارة ، وربما ذات يوم (ولكن ذلك لا يحدث إلا في المنطق المجرّد الماثل في مطلب الكلية الخاص بكل جهد يرمي إلى المعقولية) ، إن هذا النوع البشري كله يجمع ويقود جملة هذه الضروب من الاتفاق أو التنازع في أنظمة علنية إلى حد كبير أو صغير ، أنظمة مُعترف بها وهي متسقة على تفاوت ، ومستقرة بتفاوت . إلّا أن جميع الوسائل ممكنة ، وكذلك جميع أشكال النظام وجميع قيم المعقولية . إن جميع الوسائل ممكنة (إلى حد كبير أو صغير) لبلوغ ذلك ، بدءاً من استخدام

العنف الغاشم وانتهاءاً بالبرهان بالمفاهيم الدقيقة . إنها كلها تُصنّف من وجهة نظرنا أكثر ما تُصنّف ، بالرغم من ذلك ، بحسب طبيعة ودور رضى الآخرين المعنيين . فبما أن الأمر أمر بناء أنظمة تتسم بأكثر ما يمكن الاتسام به من المعقولية والكلية ، فإن القبول الأكثر ارضاءاً سيكون في الواقع هو القبول المتبادل على النحو الأكمل والذي يستند أفضل الاستناد إلى حكم معقول . إن العنف الفيزيائي الأعظم يكفي وحده سلفاً لإقامة انتظام يمكن فهمه ، وهو انتظام لا يقام بين الأشياء وحسب (على مستوى السيطرة المفروضة على الطبيعة حيث نجد استخدام تقنية من التقنيات) ، بل يقام حتى بين الناس . أما الرضى فإنه ، على العكس ، يدل على التقدم الذي نمنحه إلى الحياة على جميع بقية القيم في نظام ميكانيكي ناجم عن تأليف قوى بهيمة . أما ضروب القسر المشتت التي تفرضها التقاليد وعطالة الوسط الراهن فإنها تحوّر نظاماً يجد المرء نفسه مسوقاً فيه إلى الاسهام اسهاماً أعمى بل وبالرغم من أنفه . إن التأثيرات الانفعالية تحدث في صور جد متنوعة ، من الأهواء العنيفة والإحراجات فالايحاءات والعدوى الانفعالية حتى ضروب التعاطف وأكثر أحوال الاتصال اصطفاءً ، ولكن أيضاً على مستوى الكائن بالذات ، وعلى الأقل الكائن المفكر . وأخيراً ، فإن مطلب الاقناع المعقول يعرف جميع طرائق المناقشة الفلسفية والبرهان العلمي ، تشييد حالات اتفاق معقولة ، تقدير ما هو أكثر احتمالاً ،

البرهان التجريبي ، الاستنتاج المنطقي الدقيق .

إننا لن نستغرب إذن أن يستطيع النظام المطلوب أن يتحلّى بمعانٍ جدُّ مختلفة . أنظمة ناجمة من تأليف قوى بهيمة . جماعات انفعالية ذات أساس عاطفي أو تقليدي . جماعات تقوم على مطالب عمل مشترك . بنيات اجتماعية ذات عقلانية تأملية . اتصال العقول عبر لغات الفن الرمزية . معقولية مجردة للنظريات العلمية . مذاهب فلسفية للتفاهم المشخّص الكلي . إن جميع العلاقات الإنسانية يمكن أن تنتظم بحسب هذه المناطق المختلفة من المعقولية . ولهذه المناطق شمول ونوايا متنوعة جداً . وهي تنضد وتحبس داخل تمييزات كتيمة ، أو أنها ، على العكس ، تتداخل وتتسق وتنصهر . وهي كلها تعرب عن هذا المطلب ، مطلب الفهم والمفهومية ، مطلب الكلية التي بها تجد الممارسة ذاتها خاضعة للنظرية .

إن التأكيد على أن الإنسان يحيا أكثر ما يحيا من أجل أن يسبغ علي وجوده معنى ، أي أنه يحيا ليفهم ، ولا يمكن أن يحيا حياة إنسانية إلّا إذا عمل على بناء عالم قد يكون ضيقاً أو يكون لانهائيّ السعة ، عالم يستطيع هو فهمه ، ويكون هو ذاته فيه أمراً مفهوماً ، إن ذلك ليس بمفارقة إلا في الظاهر ، وسيكون من اليسير أن نشمل الغايات المعترف بها تقليدياً ضمن هذه الغاية القصوى والأكثر عموماً .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إن غريزة حفظ البقاء مثلاً لا تتعلق بالإنسان إلّا على مستوى وجوده الحيواني. ولكن قانون الطبيعة، وهو طرح جديد لهذه الغريزة وتعبير عنها في مستوى عقل سرمدي، يؤلف بآن واحد نظرية عن الإنسان ووسيلة ناجعة لحفظه في البقاء.

وماذا تعني شهوة المجد إنْ لم تدل على رغبة أن يرى المرء الآخرين، جميع الآخرين، يعترفون بالمعنى الذي فرضه على العالَم، والقيمة المتميزة التي يعزوها لذاته في هذه الجملة ؟

ولكن قد يقال : أليست تغذية الشعوب الجائعة في الأرض غاية مشخّصة أكثر أهمية بكثير وأعظم اتساماً بالسمة الإنسانية المثلى ؟ علينا أن نجيب كلا. إنها وسيلة، وإن تكنْ وسيلة أولية بلا ريب، ما دامت هي الشرط الذي لا غنى عنه لكل ما يليه. ولكنها مع ذلك ليست سوى وسيلة وشرط تمهيدي. إنها في الحق فاعلية ممتازة، وهي لا تمتح قيمتها من واقع أنها تقوم على تغذية كائنات حية، أو أن قيمتها قد لا تكون أكثر (ولا أقل) من تغذية الماشية. إن الجوع، وحتى البقاء في الوجود، مازالا يتصلان بالجانب الحيواني من الإنسان. وقيمة ذلك إنما ترجع إلى إنقاذ كائنات بشرية من مشاغلها الحيوانية وإفساح المجال أمامها لتحيا حياة البشر ـــ أي أن تنصرف في أوقات فراغها للعمل على الفهم والإفهام، وأن تسبغ معنى على وجودها وعلى العالم

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المحيط بها ، وأن تسهم في ثقافة ، وهذا ما يؤلف بالمعنى الصحيح الغاية المشتركة للبشرية .

ولئن كان السلام هو أول الخيرات المشتركة وأهمها ، فما هو ، إن لم يكن الاتفاق على نظام معين من العلاقات الإنسانية ، وهو يزداد مسالمة وارضاء كلما استجاب هذا النظام لنظرية ، نظرية تتصف بأنها مفهومة على نحو أعظم ، ومُعتَرف بقيمتها اعترافاً كلياً ؟

إن إرادة السيطرة ليست البتة سوى إرادة امتلاك الصواب ، على نحو أن يغدو عقل المسيطر عقلاً ، عقل الجميع . وفي وسعنا أن نرجع إلى حجج (نيتشه) ونقلبها رأساً على عقب . وبدل أن نظهر أن الفلاسفة يعربون خلال نظرياتهم عن رغبتهم في السيطرة ، وهذا حقيقي أيضاً ، ولكن على صعيد الوسائل ، نبيّن أن أولئك الذين يبحثون مباشرة عن السيطرة يستسلمون في الواقع لإرادة سعيهم لجعل الناس يعترفون بما فهموه . إن أرفع سيطرة تمثل في القدرة على الإقناع ، لا في القدرة على الإكراه . وسيكون من الوسائل النادرة في جميع الأحوال أن نجد لدى (نيتشه) وحدة العنف والتصوّف ، وحدة التأثير بالقسر والكشف الأساسي عن العود الأبدي ، في تأكيد سلطة الفيلسوف المطلقة ، وهو بآن واحد مبدع ناجع ومتأمل للمعاني وللقيم .

ورب قائل يقول إن ذلك نتيجة يدلي بها فيلسوف ، إنسان

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ينكب على الجهد في سبيل الفهم وصياغة نظريات . ولكن لمَ يخجل الفيلسوف من رسالته ويخشى من التأكيد على أنها في نظره أسمى رسالة إنسانية ؟ لقد اعترف (القدامى) بذلك ، ولم يترددوا في الإعراب عنه . إن الفلسفة وحدها تختم دارة الوجود وتستطيع أن تضع بصورة مشروعة نصب مبدئها إقامة نظام معقول بين الأشياء، وبين الناس ، نظام تستطيع أن تسعى لتسويغ حقيقته ، وهي غايته .

○

وإذا أردنا ، إكراماً لـ (كانت) ، أن نلخص علاقات النظرية بالممارسة في عبارة يمكنها الإعراب عن الإلزام الإنساني الخاص بالفهم وبالإفهام ، أمكننا القول : **اعمل على نحو أن تكون لعملك نظرية معقولة بصورة كلية** . وهو أمر لا يستطاع إلّا إذا أسبغنا على هذا العمل معنى بالنسبة للمرء ذاته ، وللآخرين ، وللعالم .

وهذا يعني الاعتراف بأن الإنسان ، ضمن الحيوان الإنساني ، يصنع ذاته ، وينضج ، ويصبح راشداً بقدر استجابته لإلزام أساسي ، وهو إلزام فهم وإفهام ، إلزام إقامة جملة من العلاقات ذات المعنى بين العالم والمرء . إن الإنسان القادر على الحرية والعقل مرغم على أن يعمل

حتى توجد لعمله نظرية يكون من شأنها أن تُفهم ويعترف بها . وبهذا الشرط يستطيع المرء أن يحيا حياة إنسانية راضية . إن الإنسان هو بالدرجة الأولى صانع نظريات : وإن عمله يتوخى النظرية وليست النظرية هي التي تستهدف العمل .

ولكن الإنسان بالدرجة الأولى أيضاً هو مبدع ، وهو في أغلب الأحيان عاجز عن إقامة التوازن والتوفيق بين إلزامه تجاه النظرية وإلزامه تجاه الحرية المبدعة . إنه يستسلم تارة إلى هوى الإبداع ، بدون مقصد قيمة ولا معنى ، الإبداع للإبداع ، فيسقط في الاعتساف والنزوان ويفقد الإبداع ذاته . وتارة يستسلم لهوى الفهم وينسى أنه لا يفهم إلا ما يصنع (ولكنه لا يفهم كل ما يصنع ، وليس ذلك لأنه يصنعه وحسب) ، إنه ينشد عبر سرمدية معطى مزعوم يتخذه ملجأ مريحاً ، المبدأ الأقصى والكافي لكل نظرية وكل تأمل .

ولا مندوحة من التوفيق بين إلزام الإبداع وإلزام الفهم ، إلزام الحرية وإلزام العقل ، لا بد بغية الحفاظ على التوازن وعلى إمكان قيام اتفاق بين الأمرين من النكوص عن السرمدي مثلما يجب العزوف عن الاعتساف . إن قولنا أن الممارسة لا تحدث بسائق نظرية بل ابتغاء نظرية ، ولكي تكون النظرية أمراً ممكناً ، إنما يعني الاعتراف بأن العمل

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المبدع، وهو الزمان، حاضر التاريخ، يتطلع إلى بناء واقع المفهوم، وهو ليس بالسرمدي، بل المستقبل.

لا شيء معطى، وكل شيء ينبغي صنعه دوماً، سواء في ذلك النظرية والممارسة والعقل، وهو سيكون الوحدة الكاملة التي تقع دائماً في مستقبلهما معاً.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصـــل الثانــي

سوء استعمال الحرية وحسـنه


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الحرية المطلقة، التي قد لا يكون لها أي معنى داخلي، والتي قد لا تؤكد ذاتها بالنسبة لأي شيء، لا تنطوي على استعمال جيد ولا على استعمال سيء. وعلى العكس، إن الحرية في إبداع نظام معقول، حتى إذا ظل هذا النظام صورياً محضاً، ترتدي دلالة حرية مبدعة لنظام هو الخير، أو دلالة حرية ضد نظام، ولأجل الشر. وعلى هذا النحو، عندما اخترنا جانب إبداع معقول ولأجل إقامة نظام معقول، ورفضنا الجاهزية اللانهائية، ولكننا أيضاً تحديد الحرية المطلقة تحديداً غير محدود، اعترفنا بأن ثمة معنى للخيرات وللشرور، وميزنا الخيرين عن الأشرار.

إن إدخال هذا التمييز قد يزعج بعض ذوي الأفكار السمحة الذين يرجحون الفهم على الحكم، وهم بلا ريب أكثر نهماً للشعور منهم للعمل، وأكثر حرصاً في جميع الأحوال على التراخي وعلى العيش

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

على هامش المجتمع ، إنْ لم نقل الاستمتاع الفوري بذلك ، من حرصهم على الحياة المشتركة وعلى النظام في المجتمع . وقد سعينا نحن أيضاً قبل عشرين عاماً ، عند دراستنا إبداع القيم ، إلى بذل جهد الفهم إلى حده الأقصى ، واحترسنا من أي اختيار ، وأي ترجيح ، وأي حكم ، ولكن الأمر كان يستهدف تحليلاً فنومنولوجياً بالدرجة الأولى غايته كشف معنى القيم بوصفها قيماً وإماطة اللثام قدر الإمكان عن أساسها . ونحن نرمي الآن إلى إقامة فلسفة عمل ، ممارسة : ولذا يجب الاختيار . إننا نظل أوفياء لهذا الوحي بأن نبقي في ذهننا على حضور السمة المحرِّرة والتي يتعذر التنبوء بها جذرياً مما يتسم به كل إبداع قيمي مع الحفاظ على اتصاف كل أخلاق بصفة اتخاذ قرار تاريخي موقوت واصطلاحي .

ولكن هنا يبدأ الذود عن الحرية بالنهوض ضد التعسف والإباحة والنزوان . ومهما بلغت خصومتنا مع الوثوقية ، فإننا نعتقد بأن ثمة وسيلة لمكافحتها أفضل من تلك التي ترفض كل وثوقية وكل تأكيد : ألا وهي الاعتراف بأن كل إنسان يملك بالنسبة لنفسه ، وفي آخر المطاف بالنسبة لكل ما يتصل بممارسة الحرية ، يملك سلطة مطلقة قصوى كما يقول (لوك)[1] Locke ، سلطة أن يحكم بذاته . غير أن من اللازب أن

---

(١) جون لوك : رسالة في التسامح — طبعة (كليبافسكي) و (بولان) ص ٧٠ — ٧٢ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يجري اتخاذ الحكم والقرار والتأكيد مشفوعاً بتقديم أسبابه وبإضفاء المعنى والمعقولية وتحديد وضع المرء حريته بالنسبة إلى نظام.

ذلك أن الانتقال من الوصف الفنومنولوجي إلى القرار الأخلاقي يمثل الانتقال من موقف الشعور لذاته، الشعور المتوحد، إلى تفكير في شروط الحياة في مجتمع، حياة شخصين، حياة مع كثرة من الأشخاص، حياة في جماعة. وقد أشرنا في ما سلف إلى أن دارة اختراع قيمة كانت تنطوي على لحظة معيارية عندما كانت تلتقي بحضور الآخر حضوراً أساسياً[1]. وقد رأينا قبل قليل أن هذا الحضور هو أيضاً شيء أساسي في تعريف الإنسان، وفي وظيفته ذاتها، وظيفة الحرية. ومن الجلي أن الرباط الاجتماعي، أو بقول أفضل، إنْ صح القول (وحتى لا ننكر وجود اللااجتماعيين، الحياديين اجتماعياً، الخبثاء)، أن «السمة الاجتماعية» لدى الإنسان هي التي تدخل بالضرورة تمييز الخير عن الشر. إننا نتحاشى اللجوء إلى تخيل إنسان قد يكون فريداً رهن محبس عزلة جذرية. ففي هذه الأسطورة السدى لا نستطيع أن نعترف بحرية ولا بفكر ولا بشعور للذات. بل إن الرجل المتفرّد الذي تخيله (روسو) Rousseau إنما يحيا أسمج حياة متخلفة بالرغم من الوفرة التي

---

(١) إبداع القيم ــ الفصل العشرون.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تحيط به . ومن الجلي بوجه خاص أن ليس ثمة من خير ضروري ولا شر ضروري بالنسبة للفرد المطلق كما يحدّده[1] ، بالنسبة للإنسان منظوراً إليه وحده ، ولوحده ، مهما كان كائناً مجرداً . وإن حريته ليست سوى إرضاء مباشر واستقلال ناسك مرفّه .

وعلى العكس ، ما إن يعيش اثنان أو أكثر حياة مشتركة حتى يكونا (أو يكونوا) مرغمين على الرضوخ لإقامة معايير لحياتهم المشتركة والاعتراف بالقواعد الحقوقية التي تتضمنها هذه المعايير اعترافهما بقيم الخير والشر التي تفترضها بوصفها أساساً . إن اللجوء إلى الله لتبيان أساس الخير والشر لا يمثل السعي وراء أساس مطلق مطمئن وحسب : إنه ، سلفاً ، لجوء إلى الآخر ، حوار ينطوي على شروط ضمنية . وما إن يجد شخصان أحدهما بحضرة الآخر حتى يترتب عليهما تحديد قانون تعايشهما والاعتراف بتمييز الخير عن الشر الناجم عن ذلك . وسواء لجأنا إلى فكرة العقد الاجتماعي ، أو لجأنا إلى جدل السيد والعبد لشرح «الرباط الاجتماعي الأساسي» للإنسان وايضاحه ، فلا أهمية كبرى لذلك . ومهما يكن الرمز المختار فإنه إنما يدل على ضرورة أساسية منذ

---

(١) جان جاك روسو : «مقالة في التفاوت» ــ القسم الأول ــ و «العقد الاجتماعي» الكتاب الأول الفصل السادس .

أن يحيا الناس حياة مشتركة، ضرورة الاعتراف بقيم مشتركة، وتحديد الخير لصنعه، والشر لاجتنابه، ثم ما يقابل ذلك من تمييز الصالحين عن الطالحين.

○

إن الإنسان لا يولد صالحاً ولا طالحاً. إنه يولد وفي مكنته أن يغدو، تبع آلاف من الأحوال الممكنة، خيراً أو شريراً. ولئن كان جوهره يقوم على أن يكون ملزماً بنمط معين من الوجود، فإن عليه، بنتيجة ذلك، أن يكون في وسعه إما أن يلبي هذا الإلزام أو لا يلبيه. إنه يكتسب جدارة أو لا يكتسبها. يصنع من نفسه كائناً صالحاً أو طالحاً. وإن حريته لتمثل ضعفه كما تمثل قوته. وهي بآن واحد للشر وللخير. وهي التي تستطيع أن تصنع عظمته ولكنها تؤلف بادىء ذي بدء عاهته. إنها، بآن واحد، مسرفة في الاتساع اسرافها في الضيق بالإضافة إلى كيانه. وهي غالباً ما تجاوز حدود عقله أو تقصر في الغالب عن تحقيق نيّاته المعقولة. فلماذا نريد تعريف الإنسان باعتباره كائناً نهائياً بل لماذا نأسى على ذلك مادام كل ما نعلم يتصف بأنه محدود، ومادمنا لا نجد أمامنا سوى وقائع نهائية مثلنا؟ إن شيئاً من الأشياء اللانهائية لا يتصف بمعنى عملي بالنسبة إلينا، اللهم إلا بمعنى

سلبي ، ولا يمكن أن يشغل مكانة في عالَم معقول . إن اللانهائي غير محدّد ، وغير ذي معنى . وإنما ينفرد الصالح اللانهائي ، على طريقة (هيجل) ، اللانهائي الدائري ، بأن له معنى في نظرنا . وهو مع ذلك يظل على مقياس الإنسان ، ويستطيع الإنسان إدراكه .

يقال في الغالب أن الإنسان ناقص ، ولكن ما معنى ذلك إنْ لم يكن معنى أنه لا يوجد كمال ، ولا انموذج كامل عن إنسان ، لأن هذا الكمال المزعوم هو في الواقع عدم تحديد . إن نقص الإنسان إنما يدل على أنه غير كامل ولا ناجز ، بل على أنه دوماً حر في المضي إلى ما يجاوز كونه . إن الكمال الوحيد بالنسبة إلى الإنسان هو الإنجاز الذي يعني بالنسبة إليه الموت . فلنقتصر إذن على القول أن قدرات الإنسان محدودة ، وأن الإنسان « وسط » بالمعنى الأصلي للكلمة[1] ؛ إنه مبدع « وسط » ، وسط بين لانهاية عظمة ولانهاية صغار . وهذا لا ينفي ، بل يؤكد على العكس تماماً ، عظمة أعماله وآثاره . ذلك أن الإنسان ، مهما كان « وسطاً » فإنه يستطيع أن يكون مبدعاً .

---

(١) انظر (باسكال) Pascal : « إن الحد الأقصى من العقل متّهم بالجنون ، مثل النقص الأقصى . ولا شيء بصالح سوى الوسط .. وإن الخروج عن الوسط خروج عن الانسانية » (طبعة برنشفيك . الفقرة ٣٧٨) .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وليس الإلزام الذي يرضخ له الإنسان بسائق جوهره علامة حريته وحسب . إنه لا يدل على أنه ملزم في حدود ما أنه حر وحسب ، بل إنه علامة على أنه « وسط » بين بين .

إننا شغوفون بالبحث خارجنا ، وفوقنا ، عن قدرة سامية كاملة تستطيع إلزامنا . وبذلك فإننا نرجع إلى تجربة ضروب القسر اليومية التي يحملنا الآخر على محملها ونمضي إلى ما يجاوزها حتى مرتبة المطلق ، وذلك إذا لم نتخيل طوعاً إننا قادرون على أن نرتبط بأنفسنا .

وبالرغم من ذلك فإن الإلزام أمر طبيعي بالإضافة إلى الإنسان . إنه يلتصق بطبيعته لأنه هو ذاته قيمة ولأن ليس ثمة من قيمة في نظره إلا تلك التي يبدعها لذاته . إن الإلزام ليس عقلاً نمارسه كما حسب (كانت) وهو يحاول أن يفصل فصلاً جذرياً الواجب عن أي ميل حسي (ولكنه من ناحية أخرى لا يفصله عن طبيعة الإنسان) . إن الإلزام هو الإنسان العملي كله ، الإنسان الذي يصنع ذاته فيما يجاوز ذاته ، يتحرر من ذاته ، يرغم ذاته بذاته ، إن ذلك كله أمر واحد . وما يعاني الإنسان الحرية معاناة قدرة وحسب ، بل إنه يعانيها باعتبارها وثبة وواجباً معاً : إنها وثبة ، لأنها إلزام محايث ؛ وهي واجب لأنها وثبة يمضي بها المرء متجاوزاً ذاته واتصافه بأنه وسط . إن الحرية ، وهي في الإنسان تعالٍ بالفعل ، وثبة لتجاوز الذات ، تحمل على نحو محايث

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إلزاماً بالتعالي . وليس ثمة أي ينبوع آخر ، ولا أي أساس آخر للقيمة ، للواجب ، للشرعية ، للحق ، سوى القيمة التي نصنعها والتي نرضى بها والتي نسعى إلى أن نفرضها على أنفسنا وعلى الآخرين . وعندما تبدو إحدى القيم على أنها تفرض ذاتها من تلقاء ذاتها ومن خارج ، فذلك أنها تخدعنا : إننا نسينا أنها نتاج إبداعنا وقبولنا . إن القيمة التي لا نقبلها ليست بالقيمة في نظرنا .

إن الإنسان الحر وحده هو الذي يملك القدرة على أن يلزم نفسه ، على أن يربط حريته بقيمة ، بقانون ـــ عمل . والحرية إذ تؤلف معنى ، قيمة ، تفرض على ذاتها بذاتها هذا المعنى ، هذه القيمة . وينجم عن إبداع الحرية المعنى أنها تصبح إلزاماً بالإعراب عن هذا المعنى . وإن ينبوع كل إلزام لذاته هو ، في نهاية المطاف ، الإنسان ذاته بقراره الذي يتخذه بذاته بأن يلتزم بما يلتزم . إن أحدنا قد يكون مرغماً في بعض الأحيان ، ولكنه ليس بالملزم البتة (ومن الجائز دائماً أن نقول « كلا » ولكن علينا في نهاية الأمر أن نرضى بأن نموت من جراء ذلك) . إنه يلزم نفسه (إن أحدنا يرضى بأن يعيش عيش الإنسان ، أي كما يرى أن من واجب الإنسان أن يكون) . وإن صيرورة الأشياء ، والآخرين ، والله ذاته ، قد تحدّدنا أو ترغمنا : إنها لا تُلزمنا . وبقول أعمق ، إن ما يجعل الإنسان واقعاً أخلاقياً ، انطلاقاً من واقع أن يكون الإنسان كائناً

عاقلاً، هو الإلزام، هو حادث وجود شيء يلزمه ولا يتبع هذا الإلزام سوى الإنسان ذاته، لا يتبع إلا تأكيده الخاص للقيم، لا يتبع إلا حكمه وقبوله: إنه حادث إنه قادر على أن يُلزم ذاته بذاته لأنه يريد ذلك. إن الإنسان ليس بإنسان إلا لأن عليه أن يكون إنساناً. وهذا ما نبقي عليه من الفكرة القديمة القائلة بقانون الطبيعة.

ولكن الإنسان، بوصفه كائناً وسطاً، ليس بالحر ولا بالعاقل على نحو مباشر. وإنما يترتب عليه أن يصبح حراً وعاقلاً بابداع نظام معقول. إن عليه أن يصنع ذاته إما صالحاً أو طالحاً. وهذه المهمة، وهي مهمة تكوين الذات وتربيتها بما تنطوي عليه من حالات الإخفاق والسقوط والعودة، لا تنتهي إلا بنهاية الحياة. وكل واحد منا يتتبعها حتى درجات إنجاز جد متفاوتة، بحسب ظروف جهده وكفاءاته وأحواله. وفي وسع المرء دائماً ألا يطيع إلزاماً من الإلزامات، حتى ولو كان أكثرها مطابقة لميوله الطبيعية، وعلى الأقل خلال كل الزمن الذي يقتضيه نضج حريته العاقلة والتشكل البطيء لنظام يستجيب لأسبابه المعقولة، وقد لا يطيع إطاعة تامة. ومهما طال أمد هذه التربية ووجب استئنافها المرة تلو المرة، بحيث لا تنتهي نهاية حقيقية أبداً، فإن حرية الذات تمضي في الواقع عبر نزوان أهوائه، اعتسافاً وبدون رقابة.

إن الإلزام الذي يوجب على الإنسان أن يكون هو ذاته مبدع

عمل معقول كلي يتعرض كما تتعرض رسالته الإنسانية إلى أن تقوده إلى غوايات، إلى انحرافات مضمَّرة في مختزل الإلزام عينه: فلا يصبح الإنسان «سيئاً» وحسب عندما يعصي إلزامه الإنساني بل يغدو «خبيثاً» ويسيء استعمال حريته عندما يتفوق، داخل الجهد الذي يبذله، المبدع على الإبداع، والإبداع على النظام، والنظام على المعقولية، والأثر المبدَع على المبدِع.

هل من الممكن أن يكون الإنسان خبيثاً حقاً تجاه نفسه؟ كلا، بالتأكيد، بقدر ما أن يتضمن الخبث نية جلية بايقاع الأذى، لأن المرء لا يضر نفسه البتة إلا من أجل مصلحة كائن آخر غيره، لأجل قيمة أخرى من قيم ذاته إذ يقرر ترجيح جانبها على جانب سواها. ولكن من الممكن القول عن امرىء أنه سيء، وموضوعياً خبيث، تجاه نفسه إذا اتضح أنه عاجز عن انجاز وظيفته الإنسانية، وذلك لفقدانه درجة كافية من القدرة أو إذا امتلك تلك القدرة ورفض استخدامها لإنجاز وظيفته، وذلك إما لرفضه أخلاقها أو عجزه عن معرفة تلك الأخلاق.

أجل، إننا نجد وظيفة الإنسان بوصفه إنساناً تتضمن عندما نعرّفها بأنها إلزام بكون المرء إنساناً، تتضمن بالضرورة مبدأ حفاظ على الذات وإلزام بقيمة الإنسان في وقت واحد. وإن قانون الطبيعة الذي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

نلزم به أنفسنا يمنعنا من أن نتصرف بحياتنا تصرفاً حراً بحسب ما نهوى ونريد . فهذا القانون يتخذ المجازفة أو التضحية بالحياة شرط أرفع إنجاز كياننا الإنساني . إن قيمة حياتنا تمثل في أنها شرط ممارسة حريتنا . وعلى هذا فنحن لا نملك حرية التصرف بها كما نشاء ، ولكننا نظل مالكي القدرة على التضحية بحياتنا كما نشاء إذا كان الأمر أمر تضحية حقيقية ؛ أمر إنجاز أقدس ، إذا توقف على ذلك إبداع نظام قيمنا . ذلك أن قانون الطبيعة التي نلزم أنفسنا به هو الإلزام بالحرية ، الإلزام بإبداع نظام معقول : إنه يطرح مبادىء الأخلاق التي يمكن في ضوئها الحكم على الإنسان وإعلان اتصافه بأنه طيب صالح أو سيء خبيث .

وسيشتهر الإنسان بأنه أخبث كلما عظمت اساءته في أداء مهنته من حيث هو إنسان ، وكلما تضاءل تأكيده ذاته ، ونهض بحياة وبعمل أقل اتساماً بالصفة الشخصية ، وكلما قدم عمله وأثره برهاناً أقل على اسهامه وإبداعه ، أو كان أثره وعمله أقل انتظاماً وأقل معقولية ورشاداً ، وبكلمة واحدة ، كلما نقص حظ هذا الأثر في فرض مبدعه من حيث أنه إنسان فريد بين الناس . إن الخبث هو النقص ، وهو القصور في امتلاك الفضائل المتصلة بممارسة القدرة المبدعة ، والتي من شأنها إتاحة الفرصة لإنجاز رسالة إنسانيته . إن المرء يكون امرء سوء إذا برهن على سلبيته ، على لا فعل ، على كسل ، على لا مبالاة ، وعلى تبلد ،

على لا قرار، على لا ثبات . ضعف ووهن[1] . إننا نعني فقدان المثابرة في الكون كما يقول (سبينوزا) . وقد يتناول الأمر فقدان الفضيلة، أي عوزاً في إرادة استخدام كل شيء من أجل إنجاز قيمة من القيم إنجازاً رائعاً، أو فقدان القدرة، وأحياناً فقدان الظرف المناسب أو الحظ .

إن الخبث ينحل إلى استسلام المرء إلى صفته الإنسانية الوسط، إلى عدم البحث حتى عن التفكير في ذلك والاضطلاع بمسؤوليته، إلى الاكتفاء بالتواكل؛ والإنسان الخبيث ليس بإنسان مهمَل بل إنه إنسان أهمل نفسه. إنه لم يسعَ بحال من الأحوال إلى تأكيد قيمة إنسانية . إنسان ظل دون مواهبه وحقوقه، دون ما هو إنساني . وإذ ذاك نجد المخلوقات، الآثار المخلوقة سلفاً، المعطى المأخوذ، تتفوق على المبدع الجائز .

○

---

(١) علينا، من ناحية أخرى، أن تستثني تلك القلة النادرة جداً من الذين اختاروا بتصميم وجلاء المضي في اللامبالاة أو في اللاقرار أو في السلبية إلى درجة كأنها ليتخذوا من ذلك موقفاً وجودياً أقصى. إن في وسع هؤلاء، على شاكلتهم، بلوغ شكل من الانجاز الانساني : لقد خلف الكلبيون والرييبون على هذا النحو طابعهم في ثقافة عصرهم. وما من شيء أو وضع بشيء أو بوضع مفقود تماماً بالنسبة إلى الانسان .

الخبث الحقيقي يتناول الآخرين. وليس لإلزام الحرية، كما رأينا، أي معنى إلا بالنسبة لحضور الآخر حضوراً ضرورياً، إلا بالنسبة «للرباط الاجتماعي» الجوهري في الإنسان. وليس بمستغرب أن نجد التقاليد تصيغ قانون الطبيعة في صورة أمر يفرض الرباط الاجتماعي: لا تسيء إلى أحد، وأعطه ما له. فقد كانت تعبر بذلك عن جوهر الإنسان ذاته. وكانت تعوّض، على طريقتها، عن الإلزام الأولي الذي كانت تفرض به على كل إنسان أن يسعى بجميع الوسائل للحفاظ على بقائه.

إن الإلزام الإنساني المفروض على كل امرىء، والقاضي بأن يحيا لابداع نظام، لتنظيم أفكاره ورغباته والأشياء من حوله، هذا الإلزام يجعل الخبث إمكاناً إنسانياً أساسياً. إن في الإنسان قدراً مسرفاً من الأثَرَة بالإضافة إلى ما لديه من إمكان الحياة الاجتماعية، وقدراً مسرفاً من الرباط الاجتماعي بالنسبة إلى ما لديه من الأثرة. وذاك تناقض جوهري كان (كانت) يعرب عنه بإعلان لا اجتماعية إمكان الحياة الاجتماعية عند الإنسان. إن الإنسان ليس خبيثاً بخبث جوهري، ولكن من خاصته القدرة على أن يكون خبيثاً. بل إن جوهره ذاته يغريه بأن يكون خبيثاً. أليست أكثر الوسائل المباشرة التي تتيح لكل فرد أن يحتفظ ببقائه هي أن يمضي إلى ما لا نهاية له في تنمية قدرته على الأشياء

وعلى الآخرين وفي استخدام الوسائل كلها لمنع الآخرين من تنمية بقائهم ؟ إن الأمر ليس مجرد غواية أو حساب ؛ إنه أمر إلزام طبيعي أو إلزام نماء. وكل فرد ملزم بأن ينهض بعمل شخصي يلزمه هو ذاته على فرض نظام هو نظامه ليقبله الآخرون وهو مسوق إلى عدم الاقتصار على فرض ذلك على الآخرين بل بالرغم من أنف الآخرين وضدهم. إنه يجازف بأن يكون خبيثاً ليتجنب مجازفة أن يكون سيئاً. إن المجد والزهوّ والطمع بل وهذا السخاء الذي به يعلي المرء من نفسه إلى أرفع شأوٍ مباح بصورة شرعية، وجميع الأهواء التي بدونها لا توجد قيمة إنسانية، إن ذلك كله يحمل في طياته جميع أخطار الوقوع في براثن الخبث وعداوة الآخرين وذاك مما اصطلح على إدانته باسم الأَثَرَة. ولكن مطلب المجد وتأكيد الذات، وعلى نحو أقل الكرم الديكارتي، كل ذلك لا يكفي لجعل الإنسان خبيثاً.

وبالرغم من ذلك، ينبغي ألا نرجع الخبث إلى رغبة ايقاع الأذى ومتعته. إنه شكل طاغ وشاذ من رغبة السيطرة التي بها يجهد الإنسان إلى إرجاع الآخر إلى أهواء الوجود الأكثر حيوانية، حاجات، ألم وفزع، وبذلك لا يسعى المرء إلى السيطرة بقدر سعيه إلى الاستمتاع بالمشهد وبعلامات سيطرته. إنه شذوذ طارىء يلحق بركب المرض ومن الممكن أن يصب فيه، من ناحية أخرى، الحقد وربما نوع من الثأر من نقائص

شرط الوجود الإنساني. إن رغبة الأذى ومتعته إنما تستهدف أعمق ما تستهدف هذا الإنسان أو المرء ذاته أو الآخرين بأقل من استهدافها الإنسانية وشرط وجودها الواهي المتألم. إنها تنهض في وجه الإنسان عامة، ضد الإنساني المغفل، وهي تنبع من رفض الإنساني، من احتقار الإنسان، في رغبة إبادة الإنساني إبادة «ايقونية».

إن الفزع المقدس الذي يثيره استعمال التعذيب، وهذا التعذيب الذي عتا حتى بلغ بُعد الكارثة في الحماس الرهيب الرامي إلى إذلال الآخرين إذلالاً منهجياً في أعز ما يؤلف إنسانيتهم، والتي أوضحت لنا معسكرات الاعتقال واقعه الذي يفوق التخيل، قد أنذرتنا بأننا نبلغ هنا ما دون المجال السياسي، بل ربما ما دون كل اعتبار أخلاقي بالمعنى الصحيح. إن نعوتاً مثل نعت سيء، خبيث، قاس، تغدو غير موائمة. وكذلك نأبى أن نغطي مثل هذه الضروب من السلوك بعبارة: مَرَضي. ولكن لئن كان ثمة وسيلة لا ينفي بها الإنسان نفسه من أي مجتمع إنساني وحسب، بل من الإنسانية، وأن يجد نفسه مطروداً منها طرداً ميتافيزيائياً شأنه شأن حيوان مفترس، فإنما تلك هي الوسيلة.

إن الخبث، بالمعنى الصحيح، يمثل في رفض الآخرين، رفض مجتمعهم، رفض الاعتراف بأن للآخر ذاتاً مشابهة خاصة، رفض

الاعتراف بأنه إنسان آخر بدونه لا يكون المرء هو ذاته، رفض قبول حضور الآخر حضوراً أساسياً.

إن العلاقة بين فردين هي بالطبع علاقة تبادل منذ أن يجد أحدهما ذاته بحضرة الآخر. وإن خاصة حريتهما هي أن يؤكد كلاهما، ويؤكد كل منهما ذاته بالنسبة للآخر، وأن يختلف عنه، ويؤكد اختلافهما. فإذا ما تجابها وتنازعا في خصامهما فإن أحدهما يصبح خبيث الآخر مثلما هو خصمه. وعندما لا يفرض أي (حق) ذاته بوقت واحد على الفردين اللذين ظلا قبلئذٍ منعزلين كلاهما ثم التقيا فجأة، فإن أحداً منهما ليس بملزم بالاعتراف بحسن حق الآخر. وفي وسع كل منهما أن يزعم تسويغ ذاته وأن يستدل على حقه بأن ينسب الخطأ والخبث إلى الآخر. وفي هذه الفرضية الرمزية المحضة، لا يوجد خبيث موضوعي، وهذا الخبيث لا يوجد إلا عندما يعترف الخصمان بمعايير مشتركة ويكونان قد أقلعا عن وضع الخصام الأولي. وما إن يحدث الاعتراف «بالرباط الاجتماعي» بأنه، على العكس، رباط أساسي لدى الإنسان، حتى يصبح من الواضح أن أخبث الفردين هو من يرفض حضور الآخر، حضور آخر يكون بآن واحد شبيهاً ومغايراً. وأقلهما خبثاً هو أكثرهما استجابة للحياة الاجتماعية، هو من يعرف كيف يوّفق بيسر أعظم بالرضى بين تأكيد ذاته الخاصة وبين الاعتراف

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بتأكيد الآخر ، ما دام بقاء الفردين كليهما في حال من الأمن لا يمكن أن يتحقق إلا بفضل اتفاق ومصالحة هما من باب الأمور المتكلفة والاصطلاحية والمتحولة ، وهما يطابقان طبيعة البشر المطابقة كلها .

والوضع من الناحية النظرية عين الوضع في علاقة الفرد بجماعته . فالعلاقات هنا أيضاً متبادلة على نحو يمكّن الفرد من أن يكون له وحده الحق ضد مجتمع خبيث . وقد استطاع (ديكارت) أن يعلن رأياً معقولاً يوضح فيه أنه لا يرى التضحية بحكيم واحد من أجل مدينة بأسرها[1] . وكل شيء يتبع قيمة الفرد الثائر وقيمة المدينـة ، بل إن في وسعنا الاعتراف بأن الثورة ليست سوى شكل من الأشكال التي بها يتحرر الأفراد ويبدعون ما دام التاريخ يصنع ذاته بلا ريب من خلال المجتمعات ولكن صانعيه هم الأفراد بصورة رئيسية . إنها ظاهرة من ظواهر حريتهم ، ومطلب من المطالب الممكنة المنبثقة عن مخالفتهم الأساسية . وهي إحدى الوسائل الطبيعية جداً التي تتيح لهم تجاوز المعطى الأكثر وزراً والأكثر إكراهاً مما يرين عليهم ، المعطى الاجتماعي المتجمد في أكثر القوالب ذيوعاً . وينجم عن ذلك ، مبدئياً ، حق الثورة المرتبط بتأكيد المرء ذاته من حيث حريته واختلافه ، وهو أيضاً حق قوي

---

(١) ديكارت : رسالة إلى الأميرة اليزابث بتاريخ ١٥ أيلول ١٦٤٥ .

مثل واجب الحياة الاجتماعية، بل إن هذا الواجب الأخير لا ينفصل عن ذاك الحق.

وبالرغم من ذلك، فإن مجتمعاً من المجتمعات لا يستطيع في الواقع أن يسمح دونما عبث باتاحة حق الثورة إلا إذا رضي بالتنازل عن الذود عن نفسه وعن البقاء في الوجود. إن مطلب الحياة الاجتماعية يحدّ من مطلب الاختلاف ويتفوق عليه. فالأمر بالنسبة للمجتمع هو أشبه ما يكون بأمر حق ضرورة، يشدّ المجتمع أزره في العادة بوعي كبير أو صغير بالالتجاء إلى وضع راهن — هو وجوده الخاص — وإلى القبول الضمني الذي تنطوي عليه المشاركة الراهنة التي يسهم بها المواطنون كافة في حياة المجتمع وفي النظام المشترك الذي يقيمه. وفي هذه الشروط يعتبر خبيثاً من يرفض الرضوخ لقوانين المجتمع المشتركة، ذاك الذي لا يبدأ، على الأقل، بالرضوخ أولاً، من قبل أن يسعى بكلامه وبكتاباته وبعمله، وفي إطار القوانين، إلى تغيير رأي أولئك الذين عليه أن يعيش معهم وتغيير نظام المجتمع ذاته. إن الخبيث، في إطار (الدولة)، هو من لا يقبل القانون، من يرفضه ويخالفه. إن الجماعة، حتى لو قبلت جميع الفوارق المتسقة مع ضرورات وجودها ولم تدن الذي يجاوز القوانين، إن هذه الجماعة تدين بالتعريف من يسلك ضد القوانين وتعتبره خبيثاً. إن قوانين (الدولة) تؤلف كلاً، وعلى المواطن

أن يقبلها جملةً . ولا تستطيع (الدولة) أن تعترف له بصورة فردية بحق اختيار بعض القوانين دون بعض ، إلا إذا شاء النضال بحسب القوانين من أجل تغيير ، أو إلغاء ، القوانين التي يراها سيئة ، أو لوضع قوانين جديدة .

وعلى الرغم من ذلك ، يبقى من المنطقي جداً أن يكون للفرد غير الراضي ــ وهذا ما تنساه المجتمعات التسلطية ــ حق الهجرة كما يشاء ، حق اختيار (الدولة) التي يبدو له أن قبوله لها هو القبول المعقول على نحو أعظم . وهذا يعني في أيامنا أنه يحتفظ بحق الاختيار بين الأنظمة التي تفرزها أخلاق عصره . إن في مكنته أن يسعى لتغييرها ، وفي مكنته مبدئياً أن يحاول تأسيس نظام جديد . بل إن في وسعه أن يطرح نفسه على أنه مشرّع دستور جديد ، إذا كفّ عن الاستمرار في التفكير ، بدون طوباوية ، بأنه سيؤسس المدينة التي يشتهيها في أرض لم يطأها إنسان من قبل .

غير أنه لا يستطيع ، إلا إذا أصبح خبيثاً بالدرجة الأولى ، أن يعيش خارج أية جماعة سياسية ولا خارج كل مجتمع ، بوجه أحرى . إن قوام الخبث المطلق هو رفض الوجود الاجتماعي وشروطه الأولية . إنه ليس بالصلف ولا بإرادة السيطرة على الآخرين . إنه رفض الآخرين ، رفض أقرانه ورفض المجتمع بأسره .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولما كان في وسع البشر أن يكونوا بجوهرهم قادرين على الاتصاف بالحرية وبالذكاء فإنهم بجوهرهم قادرون على أن يكونوا سيئين وخبثاء. وإن التاريخ ومنظر حياتهم المشتركة ليبيّنان أنهم استعملوا إمكاناتهم كلها استعمالاً كبيراً. إن آثار البشر، كالبشر أنفسهم، هي بينَ بين. وتبقى حريتهم عرضة على الدوام للمضي إلى ما يجاوز عقلهم في الشكل السيء الذي يمثله التعسف والنزوان. وإن قوى الحرية ذاتها، وهي قوى عمياء متجسدة في الأهواء، ترتكس على صدف اللحظة الراهنة وتهدد دوماً بالتغلب على الإبداعات الهادفة التي تنهض بها الحرية بذاتها. إن الخبث يكتنف استعمال العنف، سواء أكان الخبث من صنع الخبثاء أم كان خبثاً يستخدم للدفاع ضدهم من وراء التقنّع باسم يريد الخبثاء أن يكون بظاهره اسماً طيباً. لقد فرض الناس قوانين على الجماعات السياسية التي شكّلوها، ولكننا لا نجد لهذه القوانين الأساسية أصلاً تاريخياً سوى المصادفة والاعتساف والعنف. إن الناس يحافظون على نظام في (الدول)، ولكن باستخدام القوة. وعندما لا يسود الاعتساف وحده داخل (الدولة) نجد القوانين هي التي تأمر وتجعل الاختصام حول السلطة منازعات مسالمة. ولكن القوانين لا تأتي على هذه الخصومات بل تعرب عن مقوّماتها، عن المصالحات وضروب التوفيق بينها. وهي تتحمل نتائجها. ولم يبدأ أي نظام من الأنظمة بتحقيق السيادة بين (الدول) حتى الآن، اللهم إلا، على الأكثر،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

نظام الحرب الباردة ، أو التعايش السلمي ، ولم يبدأ أي قانون ، اللهم إلا قانون الأقوى والمصلحة الأكثر وضوحاً في الظاهر . فكيف ندعو باسم « نظام » دبلوماسية هي دبلوماسية المنافسة بين القوى ، أو ندعو باسم « ميثاق » ميثاقاً تنص مبادؤه على أن يرضخ كل جانب كما يحب ويهوى وأن يقلّ رضوخه كلما عظمت قوته ؟ إن ما يدعونه باسم النظام الدولي ، جوقة الأمم ، (الحلف ــ المقدس) ، (التفاهم الودي) ، ليس سوى حال من التوازن الواهِ وغير المستقر بين المصالح وبين ضروب العنف والإرهاب ، حيث تنحل الصداقة إلى شروط الخشية ومصلحة القريب ، وحيث لا تتصف العهود بأنها أكيدة ولا ثابتة ، ولا يمسك الممسكون عن الخصومة إلا في إطار الكلام والدعاوة والسباب .

إن الناس لم ينجحوا منذ عهود الوفرة الشاملة الخرافية ، ومهما كانت معجزاتهم التقنية ، في الإفلات من العوز وفي تأمين إرضاء الحاجات الأولية جداً للناس كافة . ولا تؤمن المجتمعات التي تزعم بلوغ درجة الوفرة النسبية سوى الحاجات الحيوية وبالنسبة للعدد الأكبر على الأقل . أما ما بقي ، أي كل الكماليات وهي جدُّ ضرورية ، فإنما يسود بصددها دوماً العوز وصراعاته وقوانينه . بل إن القوانين في أكثر البلدان تقدماً إنما تستهدف أن تكفل توزيع البؤس والشقاء بقدر توزيع الخيرات سواء بسواء عندما لا تتخذ البؤس ذاته وسيلة للضغط ولحكم الناس .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إن العوز والبؤس يحايثان جوهر الناس ما دامت رغبة الإنسان لا ترتوي بطبعها ، أي ما دامت هي رغبة في الرغبة ، فهي تشق على الدوام الطريق أمام رغبة جديدة . ولن تكفي أية رغبة لنقع غليل رغبة الرغبة ، هذا الظمأ للظمأ . وإن البؤس الناجم عن ذلك ، وهو صنو الوجود الإنساني ، لا يمكن توزيعه ، حتى بالقانون ، بدون استخدام القوة ، القوة المنتثرة والقوة العنيفة .

إن العنف والبؤس هما الشهادة المزدوجة المختومة على وضع الإنسان بوصفه بينَ بين وعلى حضور أناس سيئين وخبثاء في كل جماعة كثيرة العدد حضوراً سوياً . وتلكم هي فرضية العمل ، بل الموضوعة الضرورية لكل سياسة ، وهي تظهر منذ أن يكفّ تعايش الأفراد في قلب جماعة عن أن ينتظم انتظاماً عفوياً بمجرد وسيلة العلاقات بين الأفراد .

والمشكلة المطروحة ليست بمشكلة تقنية إلا باعتبارٍ ثانٍ وثانوي . وإن التقنيات لا تستطيع حل مشكلة يطرحها استعمال التقنيات ذاتها : مشكلة غايات الإنسانية ، غايات العدالة ، غايات الأفضل . وهذه المشكلة لا تطرح على مستوى التقنيات ، بل إن في وسع حلها أن يستغني عن عونها . لقد أظهر القدامى ، في آخر الأمر ، منذ زمن بعيد ، أن سيطرة كل إنسان على رغباته ، ومطلب الحكمة ، يستطيعان

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وحدهما التغلب على أي عنف وعلى أي بؤس. وإن أحداً لم يكتشف، ولم يمارس بنجاح أعظم، حلاً أكثر جذرية مما فعل (الابيقوريون) أو (الرواقيون). ولا تزال طريقتهم، مهما بلغ شأو التضحية التي توجبها، أحد الملاجىء النادرة القصوى التي يمكننا الإفادة منها في جميع الظروف. ولكن ذلك يؤلف حلاً استثنائياً لا يصلح إلا للحكماء والأبطال. وهو أيضاً حل فردي يصلح للمرء ذاته، في حين أن الحلول السياسية هي بالتعريف حلول مفروضة على الجميع.

إن فكرة الحكم التقني (التكنوقراطية) تستند إلى مغالطة. وكلنا يعلم أن التقنيين هم أفضل مَنْ يستطيع حلّ المشكلات المتصلة بتقنياتهم، وهذا بديهي. فنحن مرغمون على الاستعانة بربانٍ لقيادة سفينة، وبمهندس لبناء جسر. إذن ينبغي الرجوع إلى تقنيي السياسة للبت في شؤون السياسة. وهذا يعني نسيان أن السياسة، كالأخلاق، هي ممارسة وليست بتقنية. إنها تتصل باستعمال الحرية والحريات. وهي لا ترجع إلى علم ولا إلى تقنية تكفل تطبيقها. إن العلوم السياسية لا تتيح تكوين ساسة، في حدود وجودها، وفي الحدود الأضعف التي لا تقتصر فيها على وصف أوضاع سياسية وتنجح فيها بإقامة قواعد تقنية للنجوع السياسي. العلوم السياسية تقدّم منفذين سياسيين، بل تقدّم، في أحسن الفرضيات، إداريين، **خداماً مدنيين**. إن الربان

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لا يحدّد إلى أي مرفأ ينبغي قيادة السفينة ، والمهندس لا يقول بضرورة بناء الجسر . وليس الإداري هو الذي يستطيع أن يقرر ، ولا الذي يجب عليه أن يقرر ، السياسة . ولئنْ أسهم في السلطة فإنه يسهم بوصفه مواطناً ، وليس بوصفه تقنياً .

إن التقنيات ، حتى التقنيات المعاصرة ، تتسم بأنها عمياء على قدر اتسامها بقوة استطاعتها . والمشكلة دوماً هي أن نعرف في سبيل أية غايات ينبغي استخدامها . وتلك المشكلة تزداد الحافاً كلما جاز استخدام التقنيات في سبيل أية غاية . إنها قدرات لا تعي ذاتها ، وإن خطرها ليعظم كلما عمد أفرادٌ واعون بهذه التقنيات إلى تشغيلها . ومن الجلي أننا إذا نظرنا إلى تقنيات من حيث تفاعل آلياتها الخاصة وجدنا أنها تنزع إلى أن تسير من تلقاء ذاتها وبدافع عطالتها الخاصة في منحى نجوعها الأعظم ، وإذن منحى الحد الأعظم من سيطرة التقنية على الإنسان . وإن أعظم تقدم معاصر نهضت به التقنية السياسية ليمثل في أنها استهدفت ، وحققت ، زيادة التواكل بين الناس ، بارغامهم الأكبر على مزيد من اطاعة جاهلة لا واعية وبدون أي قيد . لقد نجحت التقنيات في إذلال يفوق إلى حدٍّ جدٌّ كبير نجاحها في التحرير وفي جعل الإنسان عاقلاً . إنها تنزع على الدوام إلى مكننة الحكومة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وإرجاعها إلى أسلوب الترويض. ذلك أن التقنيات تتصل بقيادة القطيع بأيسر من اتصالها بحكم كائنات بشرية.

ما من علم ولا تقنية يتصلان باستعمال حرية الآخرين. ولا يوجد على صعيد الحرية والأفراد إلا فلسفة عملية. وإن استعمال القوة استعمالاً جيداً أو سيئاً، وتوزيع خيرات هذا العالم وبؤسه توزيعاً عادلاً أو ظالماً، إنما يمسان حرية كل فرد، وحريات الجميع، الحريات العامة. إنه مشكلة فلسفية تبقى الحلول التقنية تابعة لحلها.

إن دوار القدرة التقنية ووثنيتها ينزعان إلى حملنا على أن ننسى في أيامنا الحاضرة، حتى في مناهج التربية، أن المعوّل عليه حتى في الحضارة التقنية الأكثر تقدماً، هو أولاً تكوين الفرد، تربيته الإنسانية، قدرته على أن يحكم وأن يقرر بذاته، وأن ينظّم جملة وجوده وآثاره وأن يسبغ عليها معنى. ولا مناص من أن يُفرض على المواطنين، وعلى الحكام بوصفهم أولاً، وبوصفهم كذلك في نهاية المطاف، أفراداً، يُفرض عليهم إلزامٌ، وأن تتاح لهم في جميع الأحوال فرصة تمكّنهم من أن يشكّلوا قيمهم بصورة قاصدة، وأن يفكروا في المواقف الممكنة وفي دلالات الإنسان الأساسية وأن يركزوا انتباههم (وهذا حزم رواقي حقيقي، هو شرط كل ما سواه) على **مبادىء**. وأولاً على مبادىء أخلاق هي نظرية ممارسة علاقات المرء مع ذاته أو علاقات الفرد مع

فرد آخر أو مع عدد من الأفراد بوصفهم أفراداً ، نظرية حسن استعمال الحرية .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ـ ١ ـ

مبدأ الأصالة

هل يستطيع الإنسان رفض إنسانيته ؟ هل يملك الخيار في أن يكون كائناً بشرياً أو كائناً غير بشري ؟ هل يكون رفض الصفة الإنسانية شكلاً آخر من أشكال الإنسانية ؟ كلا ، بالتأكيد ؛ إنه يقود إلى شكل أدنى من الإنساني ، وحسب ، شكل فقير أو شاذ . ومن الممكن أن نتطلع إلى قيمة أعلى ، أو أدنى ، عن الإنسان . ولكن أحداً لا يستطيع التملص من طبيعته ، حتى ولو تجلّت هذه الطبيعة في قانون ، وبدت جواب حرية على إلزام . ولا بد لمن شاء الإفلات من الإلزام بالحرية من أن ينهض أيضاً بعمل من أعمال الحرية . وتلك هي السمة الوحيدة التي تسم الإلزام بالحرية ــ واقع كيان الإنسان ــ ما دام المرء لا يملك أن يتحرر بدون هذه الاطاعة ، ولا أن يطيع بدون أن يتحرر .

إن أول مبدأ إنساني ، والواجب الذي يتعذر الإفلات منه ، هو أن يغدو الإنسان إنساناً .

بل إن الإنسان لا يملك أي حق بذلك ، بأية صورة يمكن بها تصور الحرية . وهنا نجدنا أمام الأساس الفلسفي لتعذر التنازل عن الحرية الإنسانية ، وقد جلا (لوك) فيما سلف مبادءه . بيد أن امتناع التنازل الملمع إليه ليس بالبداهة «ادانة» كما أنه ليس باكتشاف . وكما ننتقل من الإلزام إلى الحق ، ننتقل من فقدان القدرة إلى فقدان الحق ، اللهم إلا إذا رفضنا إلى الأبد أن نسبغ على الشؤون الإنسانية معنى ونظاماً . ولكن الإنسان إنْ كان قادراً على التحلي بالحرية وبالعقل فلمَ يلفظ هذا الأمل ويمتنع على هذا الهدف ؟

وكما أن ليس في وسع أحد أن يرفض قدرته على أن يكون حراً ، فإن أحداً لا يتمتع بحق أن يرفض أية صورة من الصور الأساسية التي يمكن أن تتجلى حريته فيها بين الناس ، وكذلك فليس في مكنة أحد أن يرفض جزءاً من حرياته إلا لكي يتأكد من حصوله على أجزاء جديدة أكثر ثباتاً . إن كل صك عبودية صك باطل حكماً شأنه شأن كل عقد رضوخ يسوق إلى إهمال الحريات الأساسية ، أي الحريات التي بها يصبح المرء عاجزاً عن الاستمرار في ممارسة قدرته الأساسية على

الحرية ، وإن مثل هذا الإنسان لن يكون قادراً بعدئذٍ على أن يجعل نفسه إنساناً .

إن السبيل القويم ليكون المرء إنساناً هو مطلب أن يحيا بوصفه حرية ، إرادة أن يكون الإنسان حريته ، ما دام ذلك يعني جني ثمار تعريفه باعتباره إنساناً ، وممارسة قدرته الطبيعية ، أعظم قدراته اتصافاً بالصفة الطبيعية . إن مطلب الإنسان في أن يكون حريته هو إرادته في أن يكون هو ذاته ، بوصفه مبدأ ذاته ومبدأ آثاره وأصلهما قدر المستطاع . وليس أن يكون المرء ذاته هو أن يكون المرء ما هو ، إنْ لم نقل على نحو صوري ، ما دام المرء مجرد قدرة على أن يصبح شيئاً . أن يكون المرء ذاته هو أن يؤكد ذاته في ما هو خاص أكثر ما تكون خصوصية ، أي في ذلك الشيء الوحيد الذي يتيح للمرء أن يكون لذاته تماماً : حكمه ، آثاره ، آثار حريته . وإن أحدنا لا يكون حقاً إلا ما أبدع ، وأولاً لأن الإبداع يقابل قدرةً وإلزاماً إنسانياً ، وثانياً لأن المرء يكون بالواقع ، وعلى نحو حر ، مبدع آثاره وصانعها والمسؤول عنها .

أن يكون المرء ذاته ، هو أن يكون أثره وعمله . وهذا يفترض أن أثره له ، وذلك ليس على النحو الذي كان يعنيه (ماركس) بغية ادانة الانخلاع وحسب . أن يكون المرء ذاته هو أيضاً أن يكون لذاته ، أن يملك ذاته ، أن تكون له القدرة ، والحق ، في أن يتصرف بذاته ، أي في

حكمه، في قواه، في أثره وعمله. وإن مَنْ ليس له شيء خاص ليس البتة بذاته شيئاً. إن أحداً لا يمكن أن يوجد إلا إذا امتلك على الأقل هذا الوجود الذي يصنعه. لا وجود بلا تملك. وإن التملك هو تجلي الحرية الخارجي بأكثر ما يكون التجلي خارجياً. والتملك، عندما يكون تملك المرء ذاته وأثره، يؤلف الشرط الضروري للوجود الإنساني، لوجود المرء الخاص، الشخصي، الحر. وما يصح وضعه موضع التساؤل حقاً هو حدود التملك، والآثار وشمول حق التملك ملكية وسائل الانتاج. وما أُدين منذ زمن بعيد إنما هو تملك قوة عمل الآخرين.

وإن هذه الصيرورة، صيرورة المرء في آثاره، هي حرية. إنها هذا التعالي بالفعل، وهو استئناف المرء ذاته وتجاوزها بدون انقطاع، إنه يصهر فيما وراء كل معطى، وفيما يجاوز تأليف الأسباب، إنه صيرورة تجاوز الذات والآخرين، صيرورة أن يمسي المرء غير ذاته وغير الآخرين جميعاً. إن الإبداع يعدل ظهور الجديد جدة جذرية، ومن ثم، صيرورة كل امرىء في المنحى الخاص به. الإبداع يستلزم الفوارق والاختلاف. ومن شأن ابداع كل إنسان ذاته ابداعاً حرّاً أنه ينزع إلى جعله مغايراً جميع الآخرين، ينزع إلى أن يصنع من ذاته شخصية تأخذ في التمايز وفي الأصالة باطراد. إن الأصالة هي نتيجة الابداع وأمارته، نتيجة كل تعالٍ هادف بالفعل، إشارة حسية تنم عن حرية الإنسان المبدع.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والتحرر هو أن يكفل كل امرىء في منحاه الخاص امتلاك الأثر المبتكر بجعله أصيلاً[1] . والأصالة هي أن يكون الإنسان أصل نفسه ، المبـدأ الأساسي الذي يبدع أعظم ما في الذات أهمية وشخصية .

إن أول مبدأ في الإنساني هو مبدأ الأصالة .

○

لا ريب في أن الأصالة لا تفرض ذاتها على أنها قيمة ، قيمة أساسية تمثل قوام الإنسان ، إلا إذا لم يكن نظام العالم شيئاً معطى ، بصورة صريحة ، وإذا كان هذا النظام مما ينبغي صنعه دوماً . وفي الحال المغايرة تبدو الأصالة في نظر من يبحث عن حقيقة نظام جاهز سلفاً خداعاً يخدع به المرء نفسه ، خطأ يجترحه . إننا لا نتخيل إمكان الأصالة في حقل تعاقب نظريات الهندسة الاقليدية أو في نص قوانين الضوء . وكل أصالة هي أصالة زائفة ومرفوضة ومدانة بالإضافة إلى حقيقة قائمة . وغاية ما في الأمر أن الباحث الأصيل هو ذاك الذي

---

(١) إننا نشعر في نهاية المطاف بأننا لا نملك حقاً سوى ما يغاير مايملك جميع الآخرين . ونحن نحرص على أن نجعل الحقوق التي نملكها حقوقاً شخصية ، حقوقاً خاصة . وإن هواة جمع الأشياء النادرة أو الفريدة يمثلون هذا الشعور حتى درجة المغالاة .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يرتاد مجالاً جديداً من مجالات الواقع المعطى : وإن ما نسميه أصالته سيكون معناه عندئذٍ سبقه الآخرين. بل إن الحقيقة المكتشفة لن تكون ، حتى بهذا المعنى ، هي الأصيلة من ناحية أخرى ، وإنما الأصالة أصالة الباحث نفسه وبحثه .

وعندما اقترح (ياسبرز) Jaspers فلسفة الاستثناء فإنه لم يستخلص نظرية عن الأصالة[1] . وعلى الرغم من أن الأصيل هو في الغالب استثنائي ، فإن هذه الصفة ليست بالصفة الأساسية ، والأصيل ليس هو الاستثنائي . ومن جهة أخرى ، فإن الاستثناء في نظر (ياسبرز) هو التعبير عن كائن حقيقي ، وعن طفوه . إنه يؤكد ويثبت حقيقة ، قاعدة حقيقية ، كانت من قبل موجودة . إنه نقيض الابداع .

إن قيمة الأصالة ترتبط بتصور الانساني . فما دمنا نتصور الإنسانية على أنها نوع مؤلف من كائنات تنزع ، إما إلى تنمية تحديدات متطابقة بجوهرها ، وإما إلى تحقيق انموذج وحيد ، ومثلاً تحقيق حال راشدة معينة ، قدر المستطاع ، أي ، بعبارة أخرى ، تفسير كل إنسان تفسيراً تاماً انطلاقاً من طبيعة إنسانية تميز النوع البشري ، فإن من الواجب انكار الأصالة أو اعتبارها ظاهرة مرضية . وهي ، في جميع

---

(١) كارل ياسبرز : في الحقيقة ص٧٤٨ ـــ ٧٥٩ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأحوال ، مما يتعذر بصورة شرعية اعتباره إلزاماً ولا مثلاً أعلى . وغاية ما في وسعنا هي اعتبار الأصالة فرصة أسى أو موضوع حنين لا ينال .

أما إذا كان النوع البشري ، كما علّمنا (برغسون) Bergson ، هو النوع المؤلف من أفراد يحاولون ، كلّ وحده ، تأليف نوع مؤلف من فرد وحيد ، فإن الأصالة تكون هي السمة المميزة والعلامة النوعية الدالة على الإنسانية في كل إنسان ، حتى ولو لم تظهر في كثير من الأحيان أمام النظر السطحي في نتائج الميل الطبيعي الذي يحمل كل فرد على أن يتشبه بالآخرين ، أو بالتأثيرات السائدة الصادرة عن خارج .

إن الأصالة تتكشف ، وتتبدّى ، وحتى تعرّف بيسر ، بظواهرها الخارجية : سبق الآخرين ، الغيرية ، تعذر التفسير . وبذلك فإن الأصيل يلفت الانتباه ويثير الدهشة : إنه يبعث القلق أو الافتتان . وهو يمنع ، لشدة مغايرته ، اللامبالاة . وهذا غير كافٍ . فهذه الظواهر الخارجية تماماً لا يمنع أن تكون خادعة في بعض الأحيان ، وأن يكون من الواجب تمييزها عن الأصالة ثم إن هذه الظواهر ليست ضرورية لتعريف الأصالة ، بل وليست تكفي دوماً لتعريفها .

إن الأصالة الماثلة في السبق وفي أن يكون المرء هو الأول ، ليست بالشكل الضروري ، ولا بالشكل الكافي في الأصالة الإنسانية . أن

يكون الكائن هو الانموذج الأول من سلسلة من الظاهرات المتطابقة الناجمة عن الأسباب عينها، الأول في سلسلة من انتاج جماهيري، لا يتضمن قيمة ذاتية ولا سمة أصيلة بالمعنى الصحيح. إنه، بوجه الدقة، لا يكاد يخرج عن أنه يؤلف انموذجاً يصلح ليكون شاهداً موثوقاً، وهو قد يحظى باهتمام المؤرخ، أو قد يحظى، لأنه ينتمي إلى مجموعة محدودة، بعناية هاوي الجمع من جراء ندرته. إنّ كتاباً من هذا النوع ينتمي إلى طبعة أصيلة، ولكنه ليس ذا أصالة. وبالمقابل، إن المرء الذي يخترع بذاته، وبمنأى عن أي تذكّر وتقليد، جواباً محسناً بصدد وضع إنساني، جواباً ليس بالأول ولا بالأوحد، ومع ذلك فإنه أصيل. وليست تلك حالة (فرانسوا داسيز) F.D. Assise أو (فنسان دي بول) Vincent De Paul بالنسبة إلى المسيح وحسب بل أيضاً حالة الشخص المغفل الذي يجدد في قلبه ذات يوم اختراع الاحسان. وما أهمية ألا يكون (فير مير) Ver Meer أول المعلمين الهولنديين الصغار وألا يكون (جورج دو لاتور) G. De Latour من بين أتباع (كارافاج) Caravage المقلدين؟ أترى ذلك يمنع الأول والآخر من أن يكون الأكثر أصالة في بابه؟ إن السبق الزمني لا يؤلف الأصالة الإنسانية الصحيحة.

وكذلك فإن صفة التفرّد لا تكفي لتعريف الأصالة. فمن

الممكن أن يكون شيء من الأشياء وحيداً بدون أن يكون أصيلاً . وإن تكليل هامته بالأشواك لا يكفي ، في نهاية المطاف ، إلى إسباغ التفرّد عليه ، واضفاء صفة الأصالة . ونحن لا نستخلص من مبدأ اللاامتمايزات تسويغ الأصالة الإنسانية : إن جميع الوجوه البشرية ، بالرغم من بعض سلالات التشابه ، تختلف جميعاً . وإن خاصة كل وجه ، مهما كان فريداً ، لا تكفل أصالة صاحبه . وإن أسطورة (صوزي)[1] المنتحِل لا تتعلق إلا بالوجوه . ذلك أنه لا يوجد منتحِل بالمعنى الدقيق بين البشر . وما (صوزي) سوى نتاج لعب إلهي ، انتحال يقوم به إله مضن يلهو بالتقليد وبالنسخ وباعادة الإنتاج . إن الأصالة الإنسانية لا معنى مطلق لها إلا في عالَم لا يتدخل فيه أي تأثير إلهي ، وحيث لا يسبقها أي تنبوء إلهي ، وإذ يجري الإبداع على مستوى كل وجود فردي .

وبالمقابل ، لا ينجم عن أن الأصالة ليست بالتفرد إنْ تتضاءل دلالة الابداع الأصيل : إنَّ طائفة من ضروب التقارب التاريخي قد تتيح فرصة اختراع آثار تمكن مقارنتها ، ومثلاً كثرة المذاهب الاشتراكية بين عامي (١٨٢٠) و (١٨٥٠) أو الالتقاءات حول الانطباعية أو التكعيبية . وكل أثر من هذه الآثار ، بالرغم من كثرتها ، يحتفظ ، في

(١) اسم حاجب (امفتريون) في روايات (بلوت) و(موليير) . ويرمز به إلى من ينتحل بيسر شكل شخص آخر وصوته وسلوكه . (المترجم).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مستوى الجوهر، على أصالته شريطة أن تكون حصيلة إبداع أصيل، وإذا عثر صانعها في ذاته وحده، وبصورة مستقلة تماماً، على حرية إبداعه. وليس من العبث أن نجد عدة آثار متشابهة تشابهاً عميقاً، وهي ذات أصالة عميقة. ويكفي أن يكون كل أثر منها ثمرة إبداع مستقل، ثمرة حرية مبدعة. إن الأصالة، في مستوى الأصالة الصحيحة حكماً، تستطيع أن تستغني، عند الاقتضاء، عن الجدّة وعن التفرّد.

وبعبارة أخرى، إن الأصالة التاريخية تشبه ظواهر الأصالة الصحيحة. وهي ليست أساسية فيها. أجل، إن الوحيد، الجديد، لا معنى لهما إلا بالنسبة لكثير، لقديم. إنهما يبرزان فوق قاع تراث. وسواء بدا هذا التراث في حالة منتثرة على صورة عواطف وعادات معيارية، أو انتظم في حال أشياء حاضرة وانحل إلى تأثير معلم أو جماعة أو جملة نزعات تأثيراً مسيطراً، فإنه يؤلف التاريخ الذي ترتدي الأصالة بالنسبة إليه معنى، معنى نفي مبدع. إن الأثر يكون أصيلاً إذا تمثل تراثاً ولكنه مع الاحتفاظ به يجاوزه بنوع من كسر الحكم السابق. إن الأصالة التاريخية تعرب عن تقدير، ولا تعرب عن تأسيس. إن التاريخ يهمل الاعتراف بأصالة حقيقية، ولا سيما إذا كانت متواضعة بالرغم من أن ضروب الأصالة المتواضعة هي التي تعمر عالمنا بطائفة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

من البشر الناجزين، من هؤلاء الأبطال المغمورين الذين يصادفهم كل واحد منا ويعترف بهم في تخوم حياته. إن التاريخ يعمل على تقدير الأصالات تقديراً مموّهاً. وقد يتفق أن تحدث إماطة اللثام عن آثار قوة هذا الانطباع بتضاؤل علاقات احتكـاك هذه الحضارات بعضهـا ببعض. ومن شأن مثل هذه التقاربات أن تثير عواطف مختلطة يمتزج فيها الشعور بالغريب مع الشعور بالأصيل. ويبقى من الصحيح أن صورة الأصالة تتعرض لتعذر التمييز وذلك لفقدان قاع تاريخي تبرز فوقه. إن للأصالة التاريخية حداً يمتنع تخطيه: المحل الذي تنقطع فيه المجابهة الممكنـة بين الـدلالات. وحيثما تكـون الأصالـة الصحيحـة كبيرة باسراف، فإنها تغدو عرضة لانقطاع الشعور بها والاعتراف بها.

إن أي أثر من الآثار يكون أصيلاً أصالة مطلقة عندما ينتج عن إبداع مستقل، عندما يحيل على مبدع بوصف هذا المبدع أصله الأول المطلق، أو عندما لا يحيل إلا على ذاته. إن الأحدية والجدة التاريخية علامتان خارجيتان محتملتان تنمّان عن حرية أصيلة تعرب عن قدرتها، ولكنهما ليستا بعلامتين ضروريتين. ولا يمكن تفسير أصالة الأثر المبتَكر إلا بحرية المبدع، إنْ لم تكن أصالة الشيء المبتكر ذاتها، بوجه الدقة، أفضل شاهد وبرهان على حرية المبدِع.

إن الأصالة الصحيحة هي وجود الحرية المبدعة بالفعل: واقع أن

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

شيئاً في الحال السابقة من حياة حضارة، ولا في الأثر الذي أنجزه أي إنسان من قبل، لم يتيحا التنبوء بالأثر الجديد، بل ولا تخيله، والأثر الجديد ذاته هو خير كاشف. إن الأصيل هو الأصلي باعتبار مبدئه، المبدأ الأول الذي لم يكن بمستطاع قبله حساب أي شيء، ولا التنبوء به، ولا أن يكون محتملاً. إن الأصيل، وهو يجاوز كل معطى، يمتنع على كل تفسير. وكل إنسان ينهض بوظيفته، وظيفة الحرية، بإلزامه بالإبداع، ينبو على أي قياس مشترك، على أية مقارنة مشروعة: إنه يعرب عن مغايرة جذرية بإبداع قيمة أصالته. ونحن نجدنا في آثار البشر كلها بأكثر مما يشاهد في جميع عمليات عضوية حيث يفرض الأمر نفسه سلفاً[1]، نجدنا أمام عامل شخصي، أمام أصالة يتعذر فهمها بحدود السببية. إنه حادث الإبداع الذي يولج في صيرورة التاريخ، في كل مرة يحدث فيها، نوعاً من انقطاع الاستمرار. إن الأصيل هو من يكون بالنسبة لذاته، أصل ذاته.

إن اللجوء إلى عزو ظهور أثر أصيل إلى المصادفة كما يفعل بعض الباحثين أحياناً، يعني الاقتصار على تصور الجانب غير الصحيح من الأصالة، جانب دلالتها التاريخية وحسب، حادث أن الاختراع الأصيل قد كان أو لم يكن مما يسّر الحظ أسباب ظهوره وتقدمه في التاريخ

---

(١) ك. كولدشتاين: بنية العضوية ص ٢٠٨، الترجمة الفرنسية ص ٣٥٣.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بنجوع يقل أو يكثر. ولكن أصالة أثر لا تكفل مداه التاريخي. إن المصادفة لا تسيّر الإبداع، ولكنها تسيّر إلى حد كبير المصير الذي تصادفه في التاريخ.

أما إذا عزونا، على العكس، ظهور الأصالة إلى موهبة متلقاة سابقاً من خارج فذلك يعني إرجاع دلالتها، إنْ لم نقل حذف تلك الدلالة. فلو كان الأمر أمر منحة إلهية وأمر تكوين غائي مسبق في الأزل، لم يبقَ للأصالة سوى مدى تاريخي في دنيا الظاهرات: إنها تحيل على الظواهر وعلى زمان الناس وحسب. أما إذا كانت الأصالة موهبة طبيعية فطرية فإنها تغرق في تكوين مسبق من نوع آخر، تكوين تمتزج فيه محايثة الفرد مع تحديدات اجتماعية. إن الموهبة، أي المعطى سابقاً، يطرد الأصيل، أي ما ليس بعد بمعطى.

ولا تشذّ عن هذه القاعدة سوى المواهب الصورية المحضة، الملكات التي تصلح أدوات للنشاط المبدع. وبهذا الاعتبار نجد المواهب تحدّ من الاختراع المبدع، وتفرض عليه اتجاهات، وعلى الأقل الاتجاه شطر معنى معقول وشطر تطلع إلى نظام مشترك مع الآخرين. إن الإنسان لا يستطيع الامتناع عن فعل عمل إنساني. ولكن ليس في وسع أي إنسان، بسائق حريته، أن يبدع أي شيء. ولكنه يستطيع بالرغم من ذلك صنع شيء ما. إن ميدان الإبداع الإنساني ميدان

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مفتوح على الدوام، والإنسان متأهب دوماً. وما الأصيل بأصيل أصالة تامة. ذلك أن الأصالة لا تنطوي على حرية مطلقة، ولا على استقلال مطلق، وهما قد يقودان إلى انفصام تام بين الدلالات، وقد ينتجان أثراً يمتنع على الفهم.

إن قدرة المبدع المستقلة ذاتياً، وما ينطوي كل أثر عليه من إبداع، ينبوان عن التفسير التاريخي. فمن الجائز أن نبحث عن ينابيع أثر أصيل، وعندئذٍ سنكتشف عدة ينابيع، وعلى نحو جدير بالتقدير جداً، ولكن جملة الظروف العارضة، جملة التأثيرات المتلقاة، جملة المتوح الثابتة تؤلف كلاً لا يعادل جدّة الأثر: إن الأصيل، المبتَكر، أي الأكثر حسماً، يبقى فيما وراء ذلك. ولو استطاع تفسير تاريخي أن يكون تاماً لكان ذلك برهاناً على أن الأثر الذي نفسره على هذا النحو خالٍ من الأصالة الصحيحة. ذلك أن هذا التفسير يجعل أصالته الظاهرية جوفاء يمكن إهمالها. ويبلغ ذلك حداً ننتهي معه، بطريق الحذف، إلى التعريف السلبي الآتي: إن الأصالة هي ما ينبو عن التاريخ، ما يعجز التاريخ عن تفسيره (والذي، بالمقابل، يفسر الطرائف وضروب تجدد التاريخ).

ولكن في هذا الخواء الذي يدعه التاريخ مفتوحاً وهو يؤلف المجال الخاص بظهور الأصالة، بوصفها نداء اليسر والسهولة، وفي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تلك الهاوية وكأنها دعوة للدوار ، نرى أن عقليتنا الإبداعية المعاصرة المصابة برغبة ذاتية خادعة لا تقاومهما إلّا بمشقة . فجنون الأصالة لا يتعلق إلا بالظواهر الخارجية من الأصالة ، وهي ظواهر غير كافية ولا ضرورية معاً . وقد أصبح الناس لا ينشدون سوى ظواهر الأصالة بعد أن نسوا قيمتها الصحيحة نسياناً عابثاً ومموّهاً بآن واحد . إن المرء ليود أن يكون هو السابق الذي صنع « الشيء » (أي شيء) قبل جميع الآخرين ، يود أن يكون وحده الذي صنع « الشيء » (أي شيء) . وعلى أي نحو ، ومهما كلف الأمر . هنا نجد ظاهر القيمة وقد تحول إلى مبدأ قيمة . ولكن تحول الغايات على هذا المنوال يفرغ الأصالة من شأوها ومن معناها . ذلك أن الأصالة علامة . وإن قيمتها رمز . وهي تضاف إلى الفعل الحر ، ولا تأتي بالنسبة إلى الأثر الذي ننجزه بحرية إلا من أجل أن تتوجه .

إننا نكافح جهد طاقتنا لنطفو ببلوغ صعيد الوجود الفردي وسط حضارة تغمرها الجماهير الحاشدة المتراصة والمتجانسة مما لم يسبق له مثيل . ويبدو لنا ، من أجل بلوغ ذلك ، أن تمتع المرء بالشهرة أكثر أهمية من استحقاقها . ولذا فإن هذه الحضارة الجماهيرية هي أيضاً حضارة النجوم : ولئن عرفت الإنسانية أناساً عظماء على الدوام ، فإنها تعرف « النجوم » أكثر مما تعرف . وإن للآثار شأواً أقل من شأو

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الظواهر . وإن المرء ليسعى إلى إنجاز أثر بأقل من حرصه على الشهرة ، سواء بإبراز بداهة خصال تستلزم أكثر من سواها أن يتوسط لها العمل ، وذلك كالجمال ، وإما بالتطلع المنهجي إلى ألّا يكون المرء « مثل الآخرين » . إن تأكيد الفردية تأكيداً اسمياً يبذّ دلالة الأثر الذي تنتجه .

إن الأصالة نعمة ينالها الإنسان الحر شريطة ألا يبحث عنها بذاته . « إنك لن تجدني لو بحثت عني » . إنها النعمة التي ترى نفسها تهبط على حرية ، تتكشف على أنها حرية . ولكن الحرية لا تصبح مبدعة إلا برفض ذاتها وبالاستسلام إلى الأثر . وبهذا الثمن يغدو الإنسان إنسانياً . إن الأصالة ليست الإنسان كله ، ولكنها هي شرطه الأول .

وليس بكافٍ حتى يكون المرء أصيلاً أن يبلغ الخارق للعادة وأن يميط اللثام عن الجديد باطلاق . إن الأصالة الصحيحة تقتضي شيئاً آخر : وجود حرية بالفعل وجوداً مشخصاً .

○

الأصالة هي الحرية المفهومة والمعترف بها باعتبار ما تبدعه .

وإن تقدير الأصالة يخضع لعين قواعد المنظور وعدم اليقين

والتنوع التي يخضع لها تقدير سائر القيم[1]. أضف إلى ذلك أن من الممكن قياس الأصالة بحسب المعنى الذي يُمنح إليها، وبحسب عدد من المقاييس المشروعة على تفاوت. وهذه المقاييس قد تكون تاريخية إذا قسنا درجة جدّة الأثر المبتكر وهامش الاستقلال وهامش التحرر الفعلي الذي يمثله ذاك الإبداع. وعلى العكس، فإن قيمة الأصالة التي تتحلى بالمعنى الأعظم بالنسبة للإنسان قد تقيس، لو أمكن، نجوعها التاريخي والإنساني الأعظم، المنزلة التي ينالها أثر أصيل في نمو التاريخ أو في تكوين إنسان وتنشئته. وإن جدارة الإنسان واستحقاقه، كل جدارته واستحقاقه، تستند إلى ما قام به من أصالة: وهذا في الحق يتعلق به أتم التعلق ويعود إليه أحسن ما يعود، إنه علامة على ما يتضمن أثره من حرية. وبالرغم من ذلك فإن المجد الذي يجنيه من ذلك ينفرد عن سائر ضروب المجد بأنه أكثرها تبعية للمصادفة، للملابسات، للظروف. وفي وسع المصادفة وحدها أيضاً، ومرور زمن طويل جداً، أن يحولا أحياناً نظام القيم ويجعلا المرء يعيد اكتشاف الأصالة الصحيحة لأثر من الآثار. ليس ثمة محكمة تاريخية للأصالة باعتبارها حرية، من حيث أنها مفهومة ومعترف بها بوصفها حرية. وليس لهذا كبير شأن في الواقع من جهة أخرى إلا في نظر المزهويين الصلفين

---

(١) إبداع القيم ــ الفصل الرابع والعشرون.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الموسوسين والماكرين، لأن ما ينبغي جعله معقولاً ليس هو الأصالة بذاتها، بل معنى النظام الذي يدل عليه الأثر الأصيل.

إن الأصالة ليست قيمة تاريخية وحسب لأنها تحدث في لحظة معينة من التاريخ، أو لأنها في التاريخ، بل لأنها أيضاً علامة الأعمال التي تبدع التاريخ. ولئن تعذر على التاريخ أن يتحول ويتقدم إلا بنتيجة الابتكارات، بنتيجة آثار أصيلة، فإن طائفة من هذه الآثار لا تسهم بنجوع في صيرورة التاريخ. إن الأصالة، سواء أكانت مباشرة أم مستعارة، هي شرط ضروري للنجوع التاريخي. وهي ليست بالشرط الكافي. إن أصالة أثر لا تكفل مداه التاريخي. ولا بد من توافر عدد كبير من العوامل الأخرى، وضع المؤلف، طبيعة السلطات التي يتصرف بها، مهارته العملية، فهم الآخرين وإرادتهم الطيّبة، وفوق هذا كله ربما، اتفاق الظروف: إن نجاح أثر من الآثار، وقدره، لا يتناسبان في العادة مع أصالته.

ومن ناحية مقابلة، إن التكوين الأصلي لامرىء يتبع كله حقيقة استقلاله. والأصالة هي تجلي حرية تبدع فرديتها، تبدع هذه الصفة الخاصة التي يعاد فيها النظر باطراد بتأثير الآخرين، ولكن المرء ذاته يبقى هو صانعها وحده. وليس بكافٍ أن نكرر قول (برغسون) من أن الإنسانية نوع يؤلف كل فرد منه وحده نوعاً خاصاً قوامه فرد

وحيد، ذلك أن الفرد ليس بمعطى أولاً . وإن تحقيق أثر أصيل، والقيام بعمل فريد في التاريخ، يتألف بادىء ذي بدء من تكوين المرء فرديته الخاصة، من إنضاج أسباب وجوده لذاته وللآخرين، من إقامة (أي اقتراح وتحقيق) نظام وجوده وعالمه. إن المرء لا يولد فرداً: وهو لا يصبح فرداً إذا لم يكن قادراً، في جملة تاريخية، على استخدام حريته بوعي بغية أهداف معقولة. وإن أحداً ليس فرداً بمعنى الكلمة، أي إنساناً قادراً على التوفيق بين واجبات الأصالة، وهي خاصة بحريته، وبين واجبات الكلية، وهي خاصة بكل نظام من أنظمة الأسباب المعقولة.

إن الأصالة تنشأ عن إنجاز فردية تصنع ذاتها في التاريخ. وهي تبلغ الذروة في تكوين أسلوب، في طراز نمطي من استعمال المرء حريته، في الاستسلام إلى نشاط مبدع. إن الأسلوب ليس منظومة استعمال وسائل التعبير والعمل وحسب، إنه يرسم مختزل موقف مبدع. ولو جاز لنا أن نلخص بيسر سمات أسلوب أمكننا أن نلخص في الوقت ذاته أصالة الأثر. وهذا أمر يزداد تعريفه امتناعاً بقدر اتصافه بأنه شخصي. إن من الجائز تعريف أسلوب عصر، ولكننا لا نكاد نعرّف أسلوب شخص وحيد، أصالته. وغاية ما نستطيع هي أن نوحي بذلك ايحاء بحدود تسودها الشاعرية بأكثر مما تسودها الرقة. ذلك أننا نلمس ابداعاً محضاً. تقول صيغة شهيرة: «الأسلوب هو الرجل». إن

أسلوب (بوفون) Buffon هو (بوفون) وأسلوب (فيلاسكيـــز) Vélasquez هو (فيلاسكيز) ، من حيث أننا ندركه ونخبره في موقفه المبدع الوحيد ، في أصالته .

والحق أن الأسلوب هو طراز ما من الوجود الحر على مستوى الحياة العملية وعلى صعيد الابتكارات الفنية اللاواقعية معاً . إنه قانون إبداع ، مختزل حرية فاعلة مبدعة ، إنه يقتضي بآن واحد ، مختزلاً ثابتاً وانفتاحاً على الحرية . الأسلوب هو الموقف المشترك بين طائفة من الأفعال المبدعة التي ينجزها إنسان . إنه كامن في كل وجود معاش ، في كل سلوك يومي .

ومن الواجب أن ننظر إلى مفهوم الأسلوب بمعناه الأتم ما دام العمل ، كل عمل ، تعبيراً ولغة . والأمر هو أن يصنع كل إنسان ذاته بذاته ، وأن يجعل الآخرين يفهمونه ، فيمضي في تربيتهم وتربية ذاته معاً . وليس الأمر هنا بحال من الأحوال أمر تأكيد المرء ذاتيته وحسب ، فمثل ذلك يرجع إلى منظومة تأويل مجردة باسراف ، ونظرية باسراف . إن الأمر يتناول تأكيد وجود شخصي مشخّص بتحقيقه بالفعل في أثر مفهوم . إنه أمر تحقيق أثر قادر على أن يتصف بالكلية ، قادر على الاسهام في جماعة إنسانية .

وهذه الرسالة الإنسانية إنما يتطلع إلى إنجازها «الفاعلون غير المعنيين»، الفاعلون «المجهولون» انطلاقاً من قضايا العلم العامة فيبلغون كلية مجردة اصطلاحية. أما الفرد الخاص، الفرد الذي يقف على صعيد العاطفي المعاش فإنه ينحل ويضيع في التجانس وفي اللاتعيين اللذين تتصف بهما هذه الكلية المزعومة، كلية الشيء المشترك، المبتذل. ولكنه يستطيع، على العكس، بالتخلص من المبتذل والمشترك، بإبداع أثر أصيل، أن يبحث عن درب كلية مشخّصة. ونحن لا نبلغ فهماً إنسانياً كلياً إلا انطلاقاً من أكثر الأوضاع أصالة وتخصصاً. إننا لا نؤثر في الآخرين لأننا نشبههم، بل لأننا نختلف عنهم، شريطة أن نجعلهم يحسّون هذا الاختلاف ويفهمونه معاً. والأصالة وحدها تستطيع أن تكفل للفرد الفهم وقبول الآخرين، قبول وفهم ما هو فردي حقاً. إنها وحدها يمكن أن تكفل للحرية بالفعل اعترافاً كلياً بحريتها، ما دامت الأصالة ليست سوى هذه الحرية المعترف بها حرية. إن الأصالة لا تؤكد المجرد الكلي، ولا الذاتي غير المعين والذي يتبع الهوى، بل الفردي المشخّص. وإن الإنجاز الأصيل هو بالإضافة إلى الفرد السبيل الوحيد لبلوغ الكلي وإدراكه.

أليس أعظم الرجال الذين أنجزت عبقريتهم أثراً أصيلاً، الأصالة الأعظم، والذين فازوا بقبول شامل أعظم الشمول، والذين اعترف

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الآخرون بهم أعظم الاعتراف هم الذين، في آخر المطاف، يتعالون نهائياً على تاريخ عصرهم؟ إنهم وحدهم قادرون على التحلي بدلالة كلية. وهم المبدعون الأكثر أصالة، مبدعو الكلية. ولا معنى للأصيل إلا بعلاقته بالكلي، هذا الكلي المطلوب دوماً، والذي تتجلى أصالته في دوامه أحياناً، وفي ما يمكن أن ندعوه حقيقته.

ونحن نفهم لماذا لا يضير الأصالة الصحيحة أن تزينها أصالة ظاهرة ناجمة عن السبق التاريخي. إن أصالة أثر من الآثار تمثل في مستوى قيمته. وهي تتأكد بنقائها كله عندما يفرض الأثر الأصيل ذاته بوصفه أثراً كلياً خالداً، باعتباره وسيلة تعالٍ على التاريخ مع بقائه أصيلاً بالرغم من ضروب المحاكاة والتقليد أو التشابه الناجمة عنه.

بيّن أن بعض الأنظمة، وبعض الحضارات، تعتبر مما يمكن إهماله أو إدانته أصالة تجهلها أو تمقتها أو تنكرها. وفي وسعنا أن نرتاب بإمكان وجود حياة إنسانية حيثما تكون الأصالة أمراً مرفوضاً رفضاً منهجياً قاصداً، سواء في ذلك لدى أصحاب المذاهب، بنتيجة إيمان ساذج، أو في الأنظمة التسلطية، بسائق وثوقية ترمي إلى الكلية، تضامن عن طريق التجانس والخوف من أي تحرر شخصي.

إن الإيمان بدون قيد ولا احتراز ولا لبس بفضائل الأصالة يعرّض آخرين إلى أخطار أشد ارهافاً. ذلك أن شيئاً لا يتم إلا بالحرية، وبدءً

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

من ابتكارات أصيلة ، ومن الممتنع صنع أي شيء ، بل من الواجب عدم صنع شيء بالاقتصار على نشدان غاية واحدة وهي : « الحرية للحرية » . فلا الحرية ، ولا الأصالة ، وهما لا تحديد مطلق ، تقدمان قواعد حياة كافية . وإن أصالة الآثار ، والحرية باعتبارها حرية البشر ، هما شرطا وجود الحضارة وتجددها . ولذا يمتنع اعتبارهما غايتها .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ـ ٢ ـ

مبدأ الاتساق

الحرية الإنسانية ليست حرية للحرية، بل هي حرية لأجل نظام. ولكي تظل بالرغم من ذلك حرية بالفعل، بالرغم من هذا النظام الذي تقيمه وتفرضه على ذاتها، لا بد من ألا يحافظ على هذا النظام ولا يبقى له معنى إلا بالحرية، إلا إذا كان نظاماً بالحرية، نظام حرية.

إن على نظام حرية بالفعل أن يوائم انبثاق تعالٍ بالفعل، وهو ليس حرية إلا إذا كانت بصورة غير محدودة استئنافاً لذاتها وآثارها وتجاوزاً لهما. ومن المحال أن يكون نظاماً معطى من قبل. ومن الممتنع أن يكون موضوع نظرية من النمط العلمي، وهذه النظرية ترتكز إلى مشاهدات وتستعمل منطق الهوية: بل إنه لا يمكن أن يُعرّف بمبادئه،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وهي قد تتضمن الضرورة الكامنة وقد تؤلف تحديده المسبق. بل إن نظام الحرية بالفعل لا يمكن أن يعرّف بآثاره، وإن حضوره السكوني في الظاهر ليؤلف حصيلة موقوتة دوماً، ولا بد من إرضاخه باستمرار للتغيير والتجاوز.

إن التمييز الرواقي بين الاستقامة وبين الاشتداد يرتدي حلّة قشيبة بالنسبة لهذا النظام المستقبلي دوماً، والصائر على الدوام. فالإنسان لا يرمي إلى هدف معطى كما يقذف الرامي سهمه نحو دريئته، باستقامة. وإنما يسعى إلى إنجاز وظيفته إنجازاً جيّداً، وظيفة الحرية، ممارسة نشاطه تبع إلزام خاص. وإن غايته هي الاشتداد، طراز معين هادف من طرز العمل.

إن مستقبل إنسان حر لا يمكن تصوره إلا على مستوى مقاصده، لأن مطلب المعنى هو التحديد الوحيد الذي يتسق مع حريته. ولذا يقابل نظام الحرية المستقبلي، وهو نظام يترتب عليه إنقاذ هذه الحرية مع عدم استناده في بقائه إلى غيرها، يقابله اتساق مقاصدها ونيّاتها. إن اتساق النيّات المجتمعة حول حزمة من الدلالات التي ينبغي إقامتها وتسويغها وجعلها حقيقية بطريق الآثار يقابل النظام المتوخى صنعه. وإن لااتساق النيّات المشتتة قد يسوق إلى فوضى تجليات الحرية، إنْ لم يبد نيّاتها ويأتي عليها. إن اتساق مقاصد الحرية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يكفل وحده الحرية بدون أن يحذفها . إنه اتساق حركي لحرية مع نظام ، الشكل المنتظم والموجَّه لحرية بالفعل .

وإن اتساق حرية بالفعل يحقق الاتفاق بالنية بين كثرة من الأفعال الحرة التي تمضي دوماً إلى ما وراء آثارها ، وكل منها يمكن ، على شاكلته ، أن يكون جد مغاير ، ولكن بنية واحدة ، وفي منحى واحد . إن اتساق حرية مع ذاتها لا يتناول هدفاً ، والهدف دوماً هو شيء محدود ومغلق على نفسه ، بل يتناول نية مفتوحة دوماً .

إن فكرة الاتساق تعرب عن فكرة نظام ينظر إليه باعتبار نشأته وتكونه . إنها نية نظام ، مطلب نظام ، نظام ما يزال في طور الإبداع ، إنها تتفتح في نظام . الاتساق يتعلق بجملة الأفعال والآثار ، مهما تباينت ، الأفعال والآثار التي تسهم في انضاج نظام أو تسويغه . ذلك أن الأفعال والآثار ترتبط فيما بينها باتجاه مشترك ، بنية معنى سائد أساسي واحد ، هذه النية المركزية التي نجدها دوماً في منبع كل أثر عظيم والتي وحدها تتيح فهمه . إن فكرة الاتساق تستطيع وحدها أن تضم ، في وحدة طريقة إبداع ، في وحدة قانون تكويني ، كثرة من الأعمال الحرة التي تتعالى ، وكل عمل منها بدوره وعلى شاكلته ، تتعالى على كل ما كانت عليه الحرية وعلى كل ما أنجزت من قبل ، وذلك بالاستمرار في

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الوفاء للحرية التي لا تكفّ عن بقائها حرة، بمثل وفائها للنية المبدعة للمعنى الذي تعمره.

لنطرح المشكلة ذاتها بحدود قيمية. إن كل قيمة، وكل فعل، وكل أثر مما تعرب الحرية فيه عن ذاتها، تحمل في ذاتها شيئاً خاصاً وحيداً يجعلها تختلف عن جميع القيم الأخرى فيصعب مقارنتها بها. إن من الممتنع أن تطابق قيمة، قيمة أخرى مطابقة تامة، أو أن تحل إحداهما محل الأخرى. وإن مقابلتهما الأولى بالثانية يعني فهم ما يميزهما. ولا يمكن مقارنتهما إلا بملاحظتهما وباقامة تسلسل بينهما. وليس في وسعنا أن نتحدث عن اتساق بين القيم بالمعنى الصحيح عندما ننظر إليها بذاتها، بدل النظر إلى ما تنتج. إن اتساق القيم يترجم وحدة الإلهام الذي ساد في تكوينها وولادتها كما يترجم عن اتساق المقاصد الحافلة بالمعنى والتي تستجيب لها، وحتى في اختلافها.

وعلى مستوى أعمق من مستوى النيّات الحافلة بالمعنى، يُعرّف الاتساق وينبثق من الموقف المبْدع الذي يقفه إنسان حيال أثره. ولا شيء أكثر أصالة ولا يميّز على نحو أفضل فردية من الفرديات مثل طراز استخدامها حريتها وقدرتها على الإبداع. ومن الممكن وصف، بل إنْ صح القول رسم، الموقف الذي يميز المبدِع بالنسبة إلى جملة القيم

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التي يظهرها كل إبداع قيمي بالتدريج، وهي تصلح إطاراً لمصادره[1].
فكل أثر، وعلى قدر ازدياد أصالته، يشهد على أسلوب إبداع، وهو بآن واحد طريقة إبداع وامتلاك بالنسبة لكون من الدلالات والقيم. فثمة بالنسبة لكل إنسان، ولكل أثر، طريقة في «معالجة المشكلة»، طراز في التفكير، والعمل، والوجود.

وإن ما يبدو في بعض الأحيان على أنه النية الأساسية لأثر من الآثار، أو بحسب قول (برغسون)، مقصده الأساسي، هو التفاضل التسلسلي بين القيم الأساسية، بين الدلالات الأساسية، وهو يوجّه المنظور الذي ينظر عبره مؤلفه، ويوجّه مسيرة جهوده، ويقدم قانون إبداعه، ومعنى حريته بالفعل. إن فهم معنى أثر من الآثار هو العثور على معنى إبداعه، وتمثل موقف مبدعه، والجهد في محاكاته.

وبقول آخر، هناك منطق خاص للوجود يقابل كل طراز من طرز العيش واستعمال المرء حريته. منطق يتضمن بآن واحد نضداً معيناً لاستخدام الحرية واتساقاً يقابل هذا النضد. إن الاتساق، على هذا المنوال، هو منطق ممارسة.

---

(١) فهم القيم ــ الفصل الثالث.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إن كل موقف مبدع يكفل، من جراء الإبقاء على استمرار المنظور والنية في الآثار المتعلقة به يكفل قيام هوية أسلوب ومنطق واتساق بين هذه الآثار . فهو إذ يكفل وحدة المتنوع ، ووحدة شكل نوعي ، يصلح تعريفاً ومبدءاً لشكل خاص من أشكال الإنسان .

ذلك أن ليس للاتساق شكل وحيد ، بل عدد من الأشكال بقدر المواقف المبدعة الممكنة ، أي إلى ما لا نهاية ، بقدر الأساليب في إبداع أثر ، بقدر طرز استعمال المرء حريته . وإن طريقة استعمال المرء حريته هي أول تجلٍ للحرية : إنه يمثل حرية الحرية . وهو أعظم الأشياء أصالة في كل واحد منا .

لقد حاولنا تحديد المواقف المبدعة العظمى التي تتجمع حولها ، تجمع أسر ، عشرات الآلاف من المواقف المبدعة المعاشة أو الممكنة[1] . وفي وسعنا تحديد سمات الاتساق والمنطق الخاصة بكل موقف سائد . وسنرى عندئذٍ أن شكلاً خاصاً من الاتساق لا يقابل كل موقف مبدع وحسب ، بل إن بعض المواقف تيسّر ، وبعضها لا تيسّر ، إقامة اتساق رهيف دقيق .

ففي المواقف التي يسودها التأمل، والتي تنحل جميع القيم

---

(١) فهم القيم ــ الفصلان الثاني والثالث .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بالنسبة لها إلى دلالات يمكن تعريفها بحدود التصور ، ينزع الاتساق للرضوخ لمبادىء منطق هوية : إنه يكتسب دقته الأعظم . ومن الملاحظ ، من ناحية أخرى ، وفي الوقت ذاته ، أن الاتساق يتعلق بنظرية المعرفة على نحو متزايد ، ويتعلق على نحو متضائل بنظرية العمل والحرية . وفي المواقف التي يسودها الاعتبار الذرائعي ، يتفوق واقع النتائج على الاهتمام بالقيم وعلى احترامها . إن الاتساق ينزع إلى أن يرتدي حلة غائية تقنية محضة ، وهي تحذف كل اعتبار آخر لاتساق أعظم شمولاً وأعظم ارهافاً . إن الاتساق ، في نظر التقليديين ، يتركز في علاقات زمنية خالصة من الديمومة والاستمرار والثبات . وسيكون الاتساق ، في المواقف التي تسودها العاطفة والانفعال ، بآن واحد مهملاً وقاصراً على حده الأدنى ، في جو الاختلاط ، والابهام ، واللاانتظام الطبيعي في الأهواء . وقد حاول باحثون وصفه أحياناً باسم منطق العواطف . وهناك أخيراً حيث يتفوق معنى القيم على كل اعتبار آخر ، كما في المذاهب الأخلاقية ، يضبح الاتساق أكثر ارهافاً ، وأعظم شمولاً وفهماً[1] ، وتنتج عنه ضروب من انسجام القيم المتميزة بأنها متزمتة ، إنْ لم نقل أحياناً أن ثمن هذا النقاء يمثل في الانصراف عن الاهتمام بالواقع وبالنجوع وبالآخرين . إن الاحسان يهزأ بالتقنية ، والتقنية تهزأ بالاحسان . والنقاء

---

(١) إبداع القيم ــ الفصل الحادي عشر .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لا يكون أساسياً إلا بالنسبة لاتساق يقع حصراً على صعيد اختراع القيم ووساطتها .

إن وجهة نظر الاتساق لا ترى أي شكل متميز من الاتساق . فلا اتساق بمطلق ، ولا انموذج يحدّد الاتساق . وإن اختلاف أشكال الاتساق اختلافاً جذرياً يُبيّن بوضوح أن الاتساق لا يقتصر على سمة صورة وحسب . إن الأخلاق الصورية قد تقابل أخلاق النيّة . ولكن أخلاق الاتساق التي تستند إلى موقف مبدع ، إلى نوع من استعمال المرء حريته تشمل جملة الفاعلية المبدعة ، النيّة الحافلة بالمعنى وبالقيم حتى في الآثار الناجزة عاطفياً . فكل اتساق في موقف مبدع هو أولاً مشخّص وخاص . إن له أولاً معنى في نظر الفرد . وهو يعرّف علاقة الفرد بأثره من حيث ديمومة الأثر ، ومن حيث بنيته الاجمالية . وهو يعرّف ، في نهاية المطاف ، علاقة الفرد بأثر حياته كلها . إنه شرط النظام القادم بالنسبة لمن يصنعه .

○

إن الإنسان ، وهو مرغم في هذه الشروط بسائق قانون طبيعته ، على استعمال حريته لإقامة نظام معقول ، مرغم على استعمال حريته على نحو متسق ، وهذا هو المبدأ الضروري لابداع نظام إبداعاً ناجعاً .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ويكاد المرء يشعر ببعض الضيق حين يمتدح الاتساق لشدة ما يظن أن الاتساق يفرض ذاته ببداهة في الحياة العملية . ألا يسوّغ الاتساق ذاته بذاته ما دام هو مبدأ كل تسويغ (إن التسويغ هو اظهار الاتساق بالنسبة إلى ما يعتبره المرء في نظره وفي نظر الآخرين على أنه هو النظام ، الحق ، العقل) ، ما دام الاتساق سبب جميع الأسباب ؟ وبالرغم من ذلك فإن الاتساق ، في عصرنا ، وفي كل لحظة ، مهمل في الواقع ، وهو مستنكر في مستوى النظرية . إن حضور اللانظام في العالم يُطرح الآن على أنه أمر محتوم ؛ ويذود من يذود عن الاتساق في الأفكار بدعوى أنه أقرب إلى الواقع . وأن الباحثين ليستمتعون بالابهام واللبس : إنهم يضعون لذلك « نظريته » .

إن إلزام الاتساق يفرض إدانة كل استسلام ، ولا سيما كل استسلام مجاملة ، للااتساق مهما كانت الذريعة إليه . وليس الأمر أن يعيش أحدنا عيش هدوء ، متفائل أو متشائم ، كما يشاء المرء ، وأن يؤكد وجود نظام للأشياء ينبغي الكشف عنه ، والعثور عليه . بل الأمر هو أمر اسهام بإرادة الاتساق ، مهما كان المعطى المأخوذ ، في إحداث نظام يمكننا أن نقدم عنه نظرية معقولة . إن مشاهدة غياب نظام ، ورفض نظام قائم ، ليسا بأمرين يدانان في الحق بوصفهما فرضية انطلاق . إنما المهم هو الإرادة الثابتة الرامية إلى أن تظل دوماً في اتساق

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مع الذات، في إقامة نظام يمكن أن تعبّر عنه نظرية. ولا يستحق (ألبرت كامو) A. Camus المدح لأنه فضح العبث فضحاً إبداعياً عاطفياً ولأنه صب لعناته في شكل أدعية متكررة وجهها ضد الأمور السدى واستخدمها استخدام برهان، وحسب. إن الإلزام لا يتناول الرضوخ لنظام معطى، أياً كان، بل يتناول الاتساق في الموقف المبدع لنظام مفهوم، ويمكن فهمه بشمول لا يحده حد.

إن على مطلب الاتساق أن يزداد بقدر انخراط المرء في الاعتراف بأصالة، وبخصوصية ضروب الاتساق المستندة إلى الموقف المبدع لدى كل إنسان. وعندئذٍ لا تكون أخطار التعسف والمجانية والنزوان هي ذات التهديد الأعظم، وكذلك حالات الانزلاق من الحرية الجيدة إلى الحرية السيئة. إن ضرورة اتساق الحرية حول نيتها الأكثر دلالة تزداد بازدياد احترام الحرية وزيادة الاعتراف بقيمتها المبدعة.

أجل إن الاتساق لا يخرج عن أن يكون طريقة ومطلباً لاستعمال الحرية، وهو ليس بالأمر المطلوب لذاته. وعندما يغدو «الاتساق» مقولة جمالية محضة فإنه يرتدي حلة صورية خالصة وغير محددة. ولن تكون «روح الاتساق» مما يمكن تسويغه بأكثر من «الروح المذهبية». بل إنها ستكون مثلها فراغ سدى. وليس من غرضنا إرجاع أخلاق الاتساق النظرية إلى فلسفة اتساق جمالية. إن

انسجام القيم لا يكفي لضمان تخلق سلوك، حتى ولو كان يصحبه في الغالب. فالقيم الجمالية، وهي لا ترتبط بالواقع العملي برباط يمكن تحديده، لا تنطوي على معنى أخلاقي ذاتي. ومن الجائز أن تزين الرذيلة والفضيلة سواء بسواء. وإن الاعتبارات الجمالية لا تمس البتة جوهر القيم الأخلاقية، حتى عندما توجّه بالفعل سلوكاً عملياً. مثال ذلك الغاوي الذي يفرض بنفسه على نفسه بأن يعيش على هامش العمل الناجع. وإن الأبنية اللامجدية التي ينصرف إليها، عندما لا تؤلف مشهداً على هامش الواقع، لا يمكن إلا أن تسيء وتؤذي أولئك الذين يعيش معهم. إن العمل لا يمرّ عبر العوالم التي خلقها الفن والفنان، وما أثره سوى أثر تمثيلي، ولا يستطيع أن يجد في قوانين العالم الذي يبدعه، مهما كان منسجماً، قواعد حياته العملية وسلوكه بين الناس.

وكذلك فإن الأمر لا يرجع إلى أن نقدم لأخلاق الاتساق النظرية أساساً ذرائعياً محضاً وأن نجعل الاتساق مقولة تقنية وحسب. أجل، إن الاهتمام بالاتساق يجد ما يسوّغه أوضح تسويغ تقليدي في مطلب النجوع. ومن اليسير أن ندرك ضروب السهولة التقنية الناجمة عن التجمّع وعن التنظيم الذي يجعلها الاتساق ممكنة. إنه يكفل أحسن الشروط لإنجاز أثر قد يتهدده اللااتساق واللاانتظام بالزوال. ولكن الأمر عين الأمر في قاعدة المثابرة الديكارتية، ذلك أن مبدأ

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الاتساق، وهو يذكرنا بالحزم وبالثبات، ليس بهذا الاعتبار مبدأ أخلاقياً بالمعنى الدقيق. إنه مبدأ تقني. ولئن يسّر إلزام الاتساق النجاح، فإنه ليس بكل بداهة إلزاماً بالنجاح. والنجاح إنما يحدث بوصفه نتيجة ثمينة، ولكنها خاضعة لسواها. وما الاتساق سوى أمر ثانوي، سوى طريقة أُجيد حسابها على الصعيد الغائي. إن الاتساق لا يسوّغ النجاح حتى ولو برهن النجاح على اتساق الوسائل.

فإذا نظرنا إلى الاتساق من زاوية الأخلاق النظرية وجدنا أولاً أنه اتساق موقف مبدع حول معناه، اتساق بالنسبة إلى نوع من تسلسل القيم في إنشاء نظام دلالات معين. وقد اعترفنا فيما سلف بأن الحرية إنْ كانت تعبيراً عن نظام فإنها تكفّ عن أن تكون الحرية المبدعة التي نصفها. وعلى العكس، إن الاتساق يكفل حضور نظام في ممارسة حرية تبدع نظاماً. وعوضاً عن الابداع نجد اتساق الحرية مع ذاتها يجعل الابداع المعقول ممكناً حين يضفي عليه معنى. إنه يصلح وسيطاً بين مطلبين يتناقضان للوهلة الأولى، مطلب النظام، ومطلب الحرية. وهو ضروري لهما معاً.

إن إلزام الاتساق ينتج أولاً عن الإلزام بالحرية، لأن الاتساق ضروري للحرية، وهي تمضي دوماً من نظام إلى نظام. إنه شرط وجودها. وهو يتيح للحرية أن توجد وأن تبقى حرّة في إبداع نظام

قادم. ولولا الاتساق لكانت الحرية قاصرة عن النية وعن المعنى. فهي قد تنحل إلى النزوان والتعسف وتقع فريسة جميع أنواع التحديد. وما الحرية بحرية إلا إذا كانت ذات معنى، إلا إذا كانت حرية من أجل قيمة. والاتساق ينهض بدور مبدأ عدم التناقض المطبّق على استعمال الحرية. إنه يحدد حسن استعمالها.

الاتساق يذكر بأن اللااتساق، أي فقدان العلاقات المعقولة والأسباب، ليس بحرية أعظم، ولكنه على العكس حرية خادعة زائفة. إن لااتساق عدد من النيّات المحرومة من العلاقات المعقولة فيما بينها يجعلها حتماً أموراً لفظية تافهة لا ناجعة. وإن لا اتساق كل نيّة منها، وهي تعارض سائر النيّات، يجعل حريتها عدماً. اللااتساق مُدان، ويُدان معه التعسف الذي يرفض بآن واحد كل اعتساف ويفرض ذاته بوصفه حكماً وهو، بالرغم من ذلك، يرفض الرضوخ لاتساق قانونه الخاص، يرفض أن يكون حكم ذاته بذاته. وهذا يعود إلى حذف إمكان الحرية ذاته. إن التعسف يظهر بمظهر خادع، مظهر الحرية للحرية، مثله مثل النزوان الذي لا يخطر ببال أحد أن يتخذه مبدأ ولا وجوداً ولا حكماً.

غير أن إلزام الاتساق ينتج، أكثر ما ينتج، عن الإلزام بالنظام، عن إبداع نظام يستطيع أن يجد فيه نظرية. وإن فكرة الاتساق

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لا تنطوي على فكرة نظام قادم وحسب ، بل أيضاً على طبيعة الروابط التي تضمهما والتي تبقي على انتظامهما . وما دام الأمر يتناول نظاماً يمكن فهمه والذي لا يُبتكر إلا من أجل ذلك ، فإن أسباب الاتساق أسباب معقولة . إن النظام بالاضافة إلى إنسان ملزم بالاتساق ينزع على الدوام إلى أن يبدو نظام أسباب معقولة . فالاتساق مبدأ المعقول ، أي ما يمكن قبوله عقلياً ، ويفسر بأسباب معقولة ، بدءً من تقديرات أساسية . إن كثرة أنظمة الأسباب المعقولة التي ليست سوى أنظمة محتملة تقابل كثرة أشكال الاتساق وكثرة المواقف المبدعة ، تقابل أنظمة محتملة أخرى . وإن الالزام بالاتساق يحمل في ذاته حضّاً على أن يجعل المرء ذاته مفهوماً باطراد ، حتى يلمّ وينظم نظاماً كلياً في آخر المطاف ، وهو نظام العقل . إن الالزام بالاتساق يمضي في طريق الالزام بالمعقول ، وهو يطابق قانون الطبيعة الإنسانية .

الاتساق فضيلة . وهو لا ينفصل عن فكرة الاستطالة في الديمومة ، في الاستمرار ، وهي علامة جميع الفضائل ، وكما لو أن أصعب ما يجابه الإنسان ، وأكثره قيمة ، هو أن يبقى الإنسان متسقاً اتساقاً مديداً مع ما يعتبره الأفضل . إن الاتساق يتجلّى ، بقدر انجازه ذاته ، في صورة عادة ، ولكنه أيضاً ينزع إلى أن يفرض ذاته باعتباره طراز وجود ، وموقفاً تأملياً مستمراً . إنه ممارسة هادفة جلية ومثابرة على قيمة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

معينة ، على موقف إنساني معين بلغ ذروة جودته وتميزه . إنه يتجلّى ، على النحو الذي تحدّث فيه (ديكارت) عن الفضيلة ، في « الصمود والثبات » ، في إرادة انفاذ كل ما سينصح به العقل[1] . إن الاتساق يمتدح بأسماء شتى على أنه فضيلة من الفضائل التقليدية . وعندئذٍ يسمى جلَداً ، مثابرة ، صموداً ، ثباتاً ، أمانة ، صدقاً .

الصدق أسمى أشكال الاتساق ، الشكل الأخلاقي للمعقول . والصدق لا يقوم على اتساق المرء مع قانونه وحسب ، بل على الاعتراف بقانون اتساقه وعرضه . إنه يعبر عن أسبابه . وهو الاتساق بجلاء .

والاتساق إرادة حازمة ثابتة ترمي إلى ارضاء إلزام الإنسان بأن يكون إنساناً ، إلزام أن يقدم نظاماً لوجوده الإنساني ومعنى . الاتساق يمثل إلزاماً في صورة منطقية ، في صورة عقل . وقد يكون أبسط جواب أولي عن « لماذا » يجب على الإنسان أن يكون إنساناً . وليس للاتساق في حال الطبيعة البتة سوى الامكان الراهن في قدرة المرء على أن يجعل نفسه كائناً حراً وعاقلاً واجتماعياً . فلمَ لا يختار شيئاً آخر سوى الكيان الإنساني ؟ لماذا لا يعترف في معطيات الإنسان بهذه الطبيعة وحسب ، بل يعترف أيضاً بإلزام ، بقانون ؟ بالصدق ، بالاتساق حيال هذه

---

(١) ديكارت : رسالة إلى الأميرة اليزابت ــ بتاريخ أيار ١٦٤٥ .

القدرة على الوجود التي تفقد فكرة « لماذا » ذاتها معناها فيما دونه . فإذا رفض الإنسان إلزام أن يسبغ معنى على وجوده ، فإنه يرفض بذلك حق طرح سؤال « لماذا » مادام هذا المعنى هو شرط امكان الاتساق ، وجميع أسئلة « لماذا » . ومن المتعذر أن يتصل الأمر بأي وجود إنساني خارج إرادة الاتساق هذه ، خارج هذا الصدق بإزاء نظام ومعنى ممكنين .

ـ ٣ ـ

مبدأ الجلاء

ماذا يغدو الاتساق بدون جلاء، إنْ لم يكن مصادفة ، اتفاقاً ، وهناً عارضاً خالياً من الدلالة ؟ إنه سيكون مضاداً لغرضه ونيّة وجوده . وماذا سيكون الجلاء بدون الاتساق إنْ لم يكن، لو جاز ، نوراً سدى يلقى على الفوضى وفقدان المعنى ، على عدم علاقات ودلالات ؟ إنه سيكون ، هو أيضاً ، ضد ذاته ، لأن الجلاء الذي ينير لا يمكن أن ينفصل عن المعنى الذي يكشفه وينيره . فلا جلاء حيثما لا يوجد معنى ، ولا نيّة تطرح نظاماً حافلاً بالمعنى . هناك اتساق بالجلاء ولأجل الجلاء ، مثلما يوجد جلاء بالاتساق ولأجل الاتساق .

○

إن فكرة الجلاء أضيق من فكرة الوضوح، ولكنها أكثر تعقداً. فنحن نقول عن فكرة أو وضع أو مشكلة أنها واضحة عندما يمكن تصورها بيسر وارجاعها إلى عناصر بسيطة أو حلها إلى مبادئها الأولى. وعلى العكس، لا يمكن أن يكون جلياً إلا الفكر وحده لأنه وحده يستطيع إنارة وضع أو مشكلة لجعله (أو جعلها) بيّناً (أو بيّنة): إنه يستطيع الإفصاح عن الوضوح. وبهذا المعنى نتحدث أيضاً عن فكر منير. ولكن الفكر الجلي هو أكثر من الفكر الواضح. إن غاية ما يحققه الأمر الواضح، الواضح بذاته، هو أن يفرض ذاته ببداهة. أما الفكر الجلي فإنه يرى بوضوح من خلال الواضح، ولكنه ــ وهنا يمثل جلاؤه ــ يرسم حدود ما هو نيّر وما هو غير نيّر، إنه يقدر درجات الوضوح، ويملك لمعاً عن الغامض، عن اللايقيني، عن الافتراضي، ويعترف بدرجاتها.

الوضوح صفة تطلق على مجالات تنطبق فيها العلوم النظرية، وبصورة أعمّ، تطلق على كل ما يؤلف مبدأ المعقولية مبدأ وجوده أيضاً. وحيثما تسود نظرية، أو علم مأخوذ، لا تنهض حاجة للجلاء، لأن الوضوح يكفي. أما الجلاء فإنه يبدو ضرورة لازبة عندما لا تكون النظرية معطاة بل تكون في حيّز التكوين أو مما يترتب صنعه.

وتلكم حال الشؤون الإنسانية، بقدر ما أنها من صنع الحرية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لأنها لا تكون عندئذٍ واضحة بذاتها . وإن معين دلالتها لا ينضب شأنها شأن درجة الحرية التي تلدها . إنه مجال الفهم الذي يظل دوماً مشروعاً ينبغي استئنافه على الدوام ، فرضية موقوتة . إن الفهم القيمي الجلي لا يختلط بالمعرفة النظرية المنزع . فهو لا يتناول القيمة تناول شيء من الأشياء ، بل يتناول فعل الابداع الذي يولدها . إننا لا نفهم قيمة إلا عندما نجهد ، بدءً من مثلها وتبع حضورها الذي ينهض بدور كاشف ، نجهد لإعادة إبداعها بصورة تأملية حتى نستخرج منها قانون تكوينها . إن جهد الجلاء يتناول نيّته ومقصده ، يتناول معناه ، يتناول الموقف المبدع الذي يتضح على هذا المنوال[1] .

وفيما يجاوز الحد الذي تكفُّ معه العلوم الإنسانية عن تقديم معلومات نظرية المنزع ، فإن الإنسان القادر على أن يعمل بحرية حيال البشر القادرين على الحرية إنما هو كائن يواجه ظنونه الخاصة ، وينابيع حكمه الخاص وحدها . إنه يجد نفسه ، في الواقع ، أمام كائنات مشخّصة خاصة قادرة على الحرية ، وهم ، بهذا الاعتبار ، ينبون عن كل معرفة نظرية ، ولا يمكن اتخاذهم سوى موضوع آراء محتملة . إن الاعتبارات النظرية ، سواء ترجمت موقفاً عملياً إجمالياً ، تأكيد بعض القيم ، طرازاً من الوجود الانفعالي ، بعض الاستشفاف ، أسباباً صريحة ،

(١) انظر محاولتنا : فهم القيم — ص ٣ — ٦ .

وسواء نجمت عن تحليل تأملي أو عن تجربة مباشرة، إن هذه الاعتبارات المنطبقة على العمل تتجلّى في شكل أحكام. وإن الحكم يتناول كل ممارسة لحرية الآخر بالنسبة لحرية المرء ذاته (أو بالعكس)، يتناول معناه وقيمه المحتملة بالنسبة للمعنى وللقيم، بالنسبة لنيّات حريته الخاصة وقيمها. إن الحكم لا يعرب عن معرفة، بل عن تقدير، عن تقويم، عن تأويل المعنى واحتمال تجلّيات فرد أو جملة أفراد قادرين على الحرية، سواء تناول الأمر نيّات الآخرين أو قيمهم، عملهم وآثارهم، وسواء أكان هذا الاحتمال احتمال قرار أم فعل أم حادثة أم وضع.

إن الأمر في الواقع هو أن نحدّد بصورة افتراضية مختلف الأوضاع الممكنة التي يمكن أن تصدر من جراء تأثير يطرح مشكلة شخص آخر، أو الآخرين، أو جماعات، أو يطرح بالتدريج تاريخ حضارة بأسرها. إن حضور الآخرين، وهو يؤلف الحضور الجائز لحرية الآخرين، يستخلص أول عامل من عوامل اللايقين. وكل فرد يكتشف بأنه مسؤول، وأنه الضامن الوحيد لأثر يمسّ الآخرين من حيث حريتهم، لأثر لا يمكن إنجازه بدون الآخرين، ما دام يمر عبرهم، وهو لا يتبع الفاعل وحده. وما دام فعل الفاعل يقع على الدوام في ملتقى عدة حريات، فإن مصيره أن يكون مفهوماً، ولكن الأمر لا يمكن أن يكون سوى أمر ما هو غير مباشر، وغير يقيني، حتى في الجهد المبذول لإقامة نظرية معقولة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إن تعقد العلاقات الإنسانية والبنيات الاجتماعية، واشتباك طوائف حوادث مستقلة تؤلفها أقصى الاشتباك، وصدف الالتقاء التابعة، ومن ثم، الدور الذي يلعبه الحظ، كل ذلك يؤلف العامل الثاني من عوامل اللايقين. وسواء اتصل الأمر بجهل مطبق أم بجهل موقوت مرتبط بإلحاف العمل، وتأثير الحظ أو تدخل الحرية، فإن هذه المنطقة من اللايقين، سواء كانت موضوعية أو ذاتية، تؤلف مجال أحكام محتملة وحسب، ونحن مرغمون على اطلاقها منذ استهدافنا القيام بالعمل.

إننا سنسمي جلاء القدرة على اطلاق حكم بالصورة الأكثر مواءمة في هذه المنطقة من اللايقين، أي القدرة على تأويل النيّات وقيم الآخرين تأويلاً مناسباً، وعلى تقدير صحيح لاحتمال قراراتهم وارتكاساتهم، وعلى تقدير الفرص التي قد ينمو فيها وضع في اتجاه معين، تقدير تدخل عامل أو حدوث حادث. إن الجلاء هو اتجاه المحتمل، وهو يلعب دوراً حيثما يتدخل عامل لا تحديد كما هي الحال في كل حال قادمة من أحوال الشؤون الإنسانية. أما مجاله فهو مجال ما يشبه اليقين، وتعبيره هو التخمين، الظن، الفرضية، فرضية تستطيع تجربة العمل بها وحدها أن تؤكد أو تنفي. إن الجلاء لا يصلح قاعدة للعلم، بل قاعدة للرأي، لا يصلح للمعرفة، بل للحكم. إنه

يستجيب، في الأحكام العملية، لجواز الأوضاع الإنسانية، ويصلح، بنوع ما، تعويضاً في التنبوء بالمستقبل وفي مشاريع العمل.

إن الجلاء يناسب أيضاً أهداف الباحث التحليلي والملاحِظ مثلما يناسب الإنسان الفاعل. إنه لا يتجزأ إلى عناصر بسيطة ذات منزع نظري. ونحن نكتشف فيه قدرة حدس تجاه فكر الآخرين، موهبة تعاطف مع موقفهم، فن الحكم عليهم بحسب قيمهم، موهبة الإلمام بوضع إنساني من حيث جملته، القدرة على تخيل هذا الوضع انطلاقاً من أكثر وجهات النظر تنوعاً، منحى الشيء المحتمَل وقياسه، كل قياسه، وهذا النوع من نفاذ البصيرة الذي يضيف إلى الإحساس بالوقائع تذوق المستقبل وتخيله. إن الجلاء هو طراز معرفة أقل منه طراز حكم، طراز سلوك، إنه تقويم، وهو سلفاً اتخاذ موقف، إنه فعل وليد. إنه طراز وجود عملي. وهو يبلغ أوجه في الحكم الذي يقرر فعل أمر، وبه يختار المرء ما قد حكم بأنه الأفضل في اللحظة الأكثر مناسبة، مع الاحتمال الأعظم من الفرص والمخاطر التي أُجيد حسابها. إن هالة اللايقين التي تكتنف حضور الحرية لا تتبدد بمزيد من الإعلام، بوضوح معرفة نظرية. وإنما هي تنحل، في محك التجربة، بجلاء الحكم وبالفعل الذي يضطلع بمجازفة القيام به.

إن الجلاء لا يفترض معنى حدود التفكير والنظرية وحسب، بل

معنى حدود الإنسان بوجه عام، ومعنى الحدود الخاصة بكل فرد سواء بسواء. إنه ما به يمكن أن تتسق تحديدات العقل مع لا تحديدات الحرية. وإن الفكر الجلي يستطيع على هذا النحو أن يحكم على استعمالات الحرية، أي يستطيع أن يعترف بحدودها وأن يجعلها مشروعاً وأن يبتّ بصددها. الجلاء يرتكز إلى لا تحديدات الحرية وحدود الفعل المبدع: إنه وعي بالذات بوصفها حرية. وهو تجربة تأملية بالحرية، وليس انعكاساً سكونياً ومشوهاً للحرية في نوع من الشعور ـــ المرآة، ولكنه التفكير المحض للحرية بالفعل وهي تبحث عن الوعي بذاتها، نية الحرية وحرية ملأى بالمعنى. وبصورة أعمق أيضاً، الجلاء يتطلع، في تفكير مستأنف بصورة غير محددة إلى حضور الحرية بالذات وهي نحن حضوراً لا ينضب معينه، هذا الحضور المبدع الذي تتعذر بالتعريف معرفته من حيث مبادؤه ووسائله، ويتعذر التنبوء بآثاره. إن الجلاء هو الانتباه الذي لا يكل أبداً لإبداع لا ينضب البتة. إنه يعترف عندئذٍ بوجود الوعي بذاته، وجود الحرية بالذات. وهو يعترف بها على أنها قدرة راهنة غير شفّافة، على أنها ينبوع أصيل لا يُدرك سوى تدفقها وهو ينزع إلى إدراكها على الأقل من حيث موقفها الأساسي، من حيث أسلوبها في الإبداع، لفهم قصدها، معناها. ولكننا إذ نشعر بحدود الجلاء لا ننكر الجلاء، وإنما نسحب حدوده سلفاً ونبعدها.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إن الجلاء لا يتوافر بدون « كلبية » (بالمعنى الجيد[1]) لأن شعور المرء بذاته شعوراً جلياً يكشف بآن واحد عن قدرة المضي إلى ما وراء الذات ، أي إلى ما وراء وجودنا بوصفه تعالياً بالفعل ، مثلما يكشف عن إلزام إجادة استعماله وفقدان كل أساس معطى بصدد ما نفعله به . إن تأكيد جدة الإبداع لا يتم بدون هذا الجلاء « الكلبي » لأن جدته ذاتها تنفي كل أساس قائم في المعطى القديم .

إن وعي المرء بقدرة حريته الإنسانية وعياً جلياً يمثل بآن واحد ، في التملص من أوهام إبداع مطلق أو من رغبة الخلود والانتصار على غوايات التنازل اليسير لصالح الاعتساف . إن الجلاء يطرد كل أشكال الاعتساف ، والحماسة السحرية الرامية إلى الاشتهار بالأصالة . وإن الحماسة والأصالة من نوع واحد : إنهما ، وهما تمتنعان على الرقابة ، مصدر كل وثوقية . ذلك أن الحرية الواعية بذاتها وعياً جلياً هي كذلك وعي بقدرتها على أن تكون بدءً أولاً ، وبموقفها المبدع كما هي وعي بإلزام إبداعها أثراً يمكن أن تكون له نظرية معقولة .

إن الجلاء يصحب هذا التفكير بالذات ، هذه السيطرة على الذات وهي تستخلص الرغبات والهموم ، إنْ لم نقل الحاجات ، من

---

(١) Cynisme ــ انظر : إبداع القيم ــ الطبعة الثانية ص ٢٨٥ ــ ٢٨٦ وانظر فهم القيم ص ٢٣١ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الوجود المباشر، وتُنقذ منها: إنها تدعونا إلى نوع من انعتاق يجعل من الممكن توافر صفاء لا يتوافر إلا مصحوباً ببعض الدعابة، وبدون أن يسيء إلى قرار حازم ثابت يقضي بإنجاز أثر معقول.

إن الإنسان النيّر الجلي يعترف بتخوم قدراته، وهو يعي منزلته النوعية «الوسط» بوصفه إنساناً، ولكنه يعترف أيضاً بأن قدراته تتكيّف مع واجباته ما دامت رسالته وقانونه الإنساني، وهما يُحددان بدءً من تجربة قدراته بالنسبة للعالَم، تتألف من انقاذ جملة قدراته بوصفها كلاًّ متسقاً. إن الإنسان ليس يقدر على النهوض إلا بأغراض إنسانية، ولكنه قادر على تحقيق أغراض إنسانية لا تحصى: إنه قادر على الإبداع، وعلى الإبداع المعقول. وكل امرىء يعرف أن أثره لا يتبع سواه، وأنه يتبع أيضاً، إلى حد كبير، الآخرين والحظ. ولكن عليه، مهما كان وضيعاً، أن يعرف أن التاريخ لا يُصنع تماماً كما يصنع ذاته، بدون رضاه وبدون اسهام حريته المبدعة. إنه يستطيع، حيثما أوجدته الصدف، أن يطالب بحقه من حيث أنه كفيل، ومؤلف، وحكم، حقه في إنجاز وظائفه، حقه في أن يعطي نفسه معنى، وأن يكون له معنى. إن التوصل في نهاية المطاف إلى أن يعطي المرء ذاته معنى يمثل الغاية التي يستهدفها الجلاء وإنجازها الأخير، يمثل تسويغ مبدئه، سبب إلزامه.

إننا نجدنا، شأننا عندما كان الأمر يتناول الاتساق، وهو مبدأ آخر من عين نوع النزعة العقلية المفتوحة، نجدنا أمام عدد كبير جداً من الآراء الابداعية التي تتفوق من حولنا، حتى إننا كنا نشعر ببعض التوجس من امتداح الجلاء في الوقت الذي تطالعنا فيه مفاجأة تدعونا إلى الذود عما فرض نفسه منذ زمن بعيد جد بعيد على أنه بداهة.

لنلجأ إلى التجربة اليومية لكل فرد منا. إننا نلاحظ أننا نسعى على الدوام للتفكير في آرائنا وفعالنا، وإلى أن نقودها بترتيب، وأن نستخدم في ذلك كل ما نستطيع من جلاء. هلّا نخفق في ذلك؟ عندئذٍ نعتبر أننا أخطأنا. بل نعتبر، على الأقل، أننا انزلقنا. ونحن، حتى في ضروب السلوك العاطفي جداً، نوهم أنفسنا على الأقل بأننا نجيد الرؤية. ونحن نسعى باستمرار إلى أن نفكر بجلاء وبما نحن، بحريتنا وبفعلنا معاً، لأننا على هذا النحو نوجد ونعمل. ولا ريب في أن الجهد الرامي إلى الجلاء ليس سوى مسعى، محاولة، سلسلة طويلة من التجارب المتكررة بصورة لا محدودة، تتخللها كلها حالات هفوة واخفاق وإهمال، ولكن ذلك لا يوجب أن ندين مبدأ الجلاء بدعوى نقص حالات إنجازه، إن الجلاء هو شرط وجود ذي دلالة بذاته، وشرط التعايش السلمي مع الآخرين. وإن أحدنا لا يجاوز فيما دون الجلاء تجليات وجود متركز على الذات، وهذا أمر يميز خير ما يميز وجود الراشد

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الذي يتهافت وينهار في الحال المرضية . إن الجلاء هو حالنا السوية ، أي معيار وجودنا الراشد ، وهو وجود يصعب الحفاظ عليه غاية الصعوبة . إنه بآن واحد سبيل التقيد بطبيعتنا كما أنه إلزام .

الجلاء جزء مما ندين به لأنفسنا . إنه تعبير عملي عن الوعي بالذات بتوسط وعي الآخرين بنا ، وقد بلغ هذا التعبير في آخر المطاف حال الرشد . وفي نهايته ، الجلاء وعي بالذات وقد بلغ رتبة النظرية بذاتها (مهما كان مقصد هذه النظرية) . وعي بالحرية العاملة ابتغاء إقامة نظرية عن العمل ذاته ، وهو يسهم في الإلزام بالحرية من حيث هو إلزام بالمعقولية . إنه النظرية حال صنعها ، النظرية الباحثة عن ذاتها .

إننا لن نعود إلى الاعتراض الهجلي الذي ينكر أن توجد في التاريخ نظرية ممارسة[1] . وإن القول بأننا نتقدم ونحن نتخبط داخل التاريخ ينطوي على القول بوجود تاريخ شامل للإنسانية يتميز نموه بأنه نمو ضروري ، وبأن له معنى محايثاً . ومن المتعذر التأكيد على هذا الرأي إلا عند نهاية التاريخ وبامتلاك معرفة مطلقة تمنحنا نوعاً من جلاء لاحق بالتجربة . ولكننا لسنا خدماً عمياناً للتاريخ ولا للعقل إنْ لم يكن ثمة تاريخ معطى وعقل معطى بصورة أصلية من حيث ضرورة كل منهما .

---

(١) انظر الفصل السابق من هذا الكتاب .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وإن الجلاء، كما عرّفناه، يدعونا إلى العزوف عن امتلاك معرفة مطلقة، وعن امتلاك كل مطلق سرمدي، اللهم إلا بصورة رمز لإلزام بالمعقولية نحتاج إلى الرجوع إليه رجوعاً لا نهائياً. إن تمام الأثر يتبع الجلاء الماثل فينا، وذلك في المسعى الرامي إلى نضد جملة التاريخ الذي نسهم فيه بكل حريتنا المبدعة، نضد التاريخ الذي نصنعه. إنه نية إقامة نظام معقول. إنه يسود إبداعه.

إن باحثاً لا يستطيع، مهما بدا الأمر، أن يستخلص من التحليل النفسي اعتراضاً حقيقياً على فلسفة التفكير. فعندما يؤكد التحليل النفسي أن سلوكنا يخضع لدوافع أساسية، وأن تأليف قواه يجري على صعيد اللاشعور، فهو إنما يدعونا إلى وعي أكثر جلاءً وأكثر تأملاً. إن تأكيد اللاشعور لا ينفي التفكير: بل إنه، على العكس، يحضّ على مضاعفة التفكير. ألا يفترض التحليل النفسي أن أدنى أفعالنا، أدنى التجليات النفسية، يتضمن دلالة يمكن تأويلها تبع جملة الدلالات التي تؤلف النسيج المعقول تماماً لوجودنا؟ إن التحليل النفسي يؤلف كله منظومة تحديدات أقل من تحديدات منظومة دلالات. وهو ليس بنداء يدعو إلى الجلاء وحسب، بل إنه يجعل الجلاء ممكناً. يقول (فرويد) Freud: «عندما ألزمتُني بأن أوضّح كل ما يخفيه الناس... بأن استخدم مجرد ما يقولون واستشفّ معالمه، كنت أحسب

أن هذا المسعى أصعب مما هو عليه في الواقع . وفي وسع من يملك عيوناً ترى ، وآذاناً تسمع أن يدرك أن البشر الفانين لا يستطيعون كتمان أي سر ... ولذا فإن مهمة جعل أكثر أجزاء النفس كتماناً أمراً واعياً هي مهمة يمكن تحقيقها بالفعل »[1] .

إن المشكلة المطروحة ليست مشكلة فلسفية بقدر ما هي مشكلة أخلاق الواجب . أترى الجلاء واجباً على كل فرد أم تراه وقفاً على التحليل النفسي ؟ أجل ، لقد اعترفنا ، بتأكيد تام ، بأهمية وساطة الآخرين في تكوين الوعي بالذات . ولكن المحاولة الشمولية طوعاً مما يدعيه التحليل النفسي قد لا تتردد في استخلاص جميع النتائج من « هذه الشهادة » التي نطقت بها شفتا طفل تحدث عنه (فرويد) وقد جاء فيها : « هل تحدث الأستاذ مع الإله الصالح حتى عرف كل شيء سلفاً ؟ »[2] . وعلى الرغم من ذلك فإن هدف العلاج في مذهب التحليل النفسي الصحيح لا يقوم على الاستعاضة النهائية بوعي المحلّل النفسي الجلي عن وعي المريض ، بل يقوم على جعل المريض الذي يشفى أخيراً قادراً على التفكير بذاته وعلى اتخاذ القرار بنفسه . إن الأمر ليس أمر اخضاع المريض وجعله مؤمناً بالمذهب ، بل الأمر هو جعل فكره جلياً .

---

(١) فرويد : خمس محاولات في التحليل النفسي . ص (٧٠) .

(٢) المصدر السابق ـــ هانز الصغير ص ١٤١ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

من الذائع القول بأن (فرويد) حقق مأثرة فريدة حين نجح في تحليل نفسه بنفسه، وقد وجب على كل محلّل نفسي أن يجتاز هذا الاختبار مبدئياً قبل أن ينهض بعمله. ولنلاحظ أنه إذا كان (فرويد) قد نجح فذلك يعود، في جميع الأحوال، إلى أن التحليل النفسي الذاتي الجلي أمر ممكن. وأي إنسان عاقل يرفل بصحة نفسية سليمة يرضى بألا يفكر في نفسه وفي متابعة حقيقة ذاته وعمله إلا بوساطة غيره، وأن يمضي حتى إلى نفي حريته والتنازل عن ذاته؟ لنجتنب خلط متعة الاعتراف بالدروب التي يزعم أنها ضرورية لمعرفة الذات. وحيثما لا يجد (الإله الصالح) الذي يذكره (فرويد) مكانه، من ذا الذي يستطيع تحمل المحلّل النفسي؟ إن غاية فعل معرفة الذات، مهما تنوعت قصة وساطاتي، فإنني أنا، في آخر المطاف، وحتى عندما يتدخل المحلّل النفسي، أنا الذي أستطيع انجاز ذلك لنفسي. إن أحدنا يفكر مع الآخرين، وبوساطتهم، ولكن الخطوة الأخيرة، المسعى الأخير، إنما أنا الذي أنجزه بذاتي وحدي.

ولا ريب في أن التفكير الجراحي والعلاجي لدى المحلّل النفسي يفرض ذاته على من يجدون أنفسهم عاجزين عن أن يكفلوا لأنفسهم وجوداً اجتماعياً سوياً، عندما تنوء سيطرتهم على ذواتهم وقدرتهم على التفكير الجلي تحت عبء ثقل مَرَضي. وإن الإنسان السوي، أي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الإنسان القادر على التفكير المعقول بذاته سيجني فائدة كبرى من التأويلات العميقة للرمزية وللأسطورية في التحليل النـفسي. ولكـن خاصة التفكير السليم تمثل في أن يكون تفكيراً مستقلاً استقلالاً ذاتياً. ومن شأن وعي الذات أنه لا ينطوي على شفافية مباشرة، وأن معين حضوره لا ينضب ولذا فإن الجلاء يناسبه لا على اعتباره حادثاً بل باعتباره مهمة وإلزاماً.

أترى هذا الإلزام الطبيعي جداً والذي يعانيه كل إنسان ويطلب ارضاءه بحسب طاقاته وبنجاح يكثر أو يقل، في كبير شؤون الحياة وصغيرها، أتراه ينجو من الانتقادات التي توجّه إلى فلاسفة التفكير؟ أليس التفكير وهماً مشوّهاً، تكلفاً مصنوعاً ينادي به مذهب عقلي مجرد وذريعة نية خبيثة؟ إن النقد الوجودي للتفكير سيبدو أكثر مكراً من الاعتراضات التي يوجهها التاريخ أو اللاشعور لأنه لا يقتصر على تأجيل التفكير وعلى نقل مجاله أو حصره في فئة قليلة. بل إنه وحده يعتبر التفكير مناقضاً لطراز وجود الشعور.

لننظر مثلاً إلى ما يرمي إليه (جان بول سارتر) في كتاب «الوجود والعدم». أن ينادي بمذهب عن الحرية ويريد أن يصون مجالها ويحميها من تحديدات المعرفة. وعنده أن تقدم الحرية ينفي تقدم المعرفة. فمن المتعذر أن نعرف الوجود الإنساني، الجواز الجذري، بدون تشويه

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولا تجريد، بدون ألاعيب خبيثة. والتفكير ليس البتة سوى عملية لاحقة بالتجربة، عملية تؤثر من خارج وتعامل الشعور معاملة الشيء، وهو يعجز عن بلوغ الوجود من حيث هو حريته، وهو يقع على مستوى زمنية أصيلة تمثل خير ما تمثل الشعور السابق ـــ للتفكير بالذات. إن التفكير ينقل الشعور إلى مستوى زمنية نفسية، في تعاقب حوادث نفسية، تمتد إلى ماضيّ السابق، وإلى الإمكانات التي تجعلني موضوع علم إنساني، وعمل إنساني، من خلف ظاهر اعتبار الآخر أنني واقع بالنسبة إليه[1].

أجل إننا مستعدون للاعتراف بأخطار ومساوىء تفكير يستعيض عن العالم المشخص المقاوِم بمختزلات مجردة لعالَم زائف بصيغة عقلية، وحيث نجهل مشكلاته ونضع مقاوماته بين قوسين. وإن عالَماً يبنيه مثل هذا التفكير الجامل ينقلنا ويبقينا في ذروة التخبط، واللاتفكير. إنه رفض الجلاء رفضاً محضاً. وبالمقابل، لا يسعنا أن نقبل طوعاً الاعتراف بانبثاق الشعور التفكيري من العدم كما يقول (سارتر)[2]. وإن الأمر ليتناول بالحري الشعور السابق للتفكير حين

---

(١) جان بول سارتر: الوجود والعدم ص ٢٠٦.

(٢) المصدر السابق ص ١٩٧.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يتناول التأكيد المجاني، عندما نريد أن نجعل منه شيئاً آخر غير الوجود الذي لا يزال لذاته للشعور بذاته، شيئاً آخر غير التفكير في حال الحرية بالذات. ولا ريب في أن الشعور ليس تفكيراً بصورة مباشرة، بل هو تفكير بصورة أساسية. إن التفكير لا ينضد ذاته في الشعور من خارج. إنه، بوصفه طراز وجود، وحتى إذا كان لا يزال بذاته، عين فعل الشعور، إنه تفكير لما يصبح واعياً بعد باعتبار أنه تفكير. إن التفكير بذاته، وهو الحرية بذاتها، يتضمن، يستوجب جميع أحوال استئناف التفكير. إنه يرغم بطبعه على ما هو لذاته. وما عدا ذلك فإن الوجود قد يجد نفسه منفصلاً عن المعرفة انفصالاً جذرياً جداً، حتى إنه لن يستطيع اللحاق بذاته، مهما خضع للتشويه، وهذا ما ينافي التجربة. ألا إن الشعور تفكير، ولأجل التفكير. إنه ليس معرفة — وبهذا المعنى فإننا لا نجاري (سارتر) في اعترافه بتقدم المعرفة — إنه للمعرفة، لأجل أن يعرف المرء ذاته، ولأجل أن يُعرف، إنه ينزع إلى أن يكون لذاته بالمعنى الحرفي، ما دام تفكيراً.

إن (سارتر) نفسه لا يستطيع إلا أن يبقي، إلى جانب التفكير الذي يدعوه «الشريك المتواطىء»، على «تفكير محض»، مجرد حضور الذات التفكيرية في الذات «المفكِرة»، وهذا هو، بآن واحد،

الشكل الأصلي للتفكير، وشكله المثالي[1]. ونحن لا نطلب أكثر من ذلك، لأن ذلك يعني أن الشعور لا يمكن إلا أن يكون تفكيراً.

ونحن نشاهد مثل هذا النوسان في فكر (سارتر) بصدد مذهب النية الخبيثة[2]. فبما أن خاصة الشعور هي أن يكون غير ما هو، وألا يكون ما هو، فإن النية الخبيثة ينبغي أن تكون هي بنية الشعور المستمرة. ولذا يعلن عن الصدق بأنه يغدو تناقضاً في بنية الشعور. ولكن (جان ـــ بول سارتر) يكتفي بالقول بأن النية الخبيثة «مجازفة موصولة» وإن بنية الشعور تجعل النية الخبيثة «ممكنة». إنه إذن يرفض أن يصم جميع تجليات الشعور بأنها خبيثة[3]. ولكنه، بالرغم من نفيه الصدق، لا ينفي الجلاء. ومن ناحية أخرى، ليست النية الخبيثة كذباً على الذات ولا تزييفاً إلا إذا عرفت ذاتها على أنها كذب وإلا إذا عرفت سبب كذبها (وهذا ما يدعوه سارتر الادراك الشعوري السابق للتفكير الذي يجري وكأنه يخضع لنية خبيثة)[4]. إننا لا يمكن أن نفلت من مقتضى الجلاء.

(١) جان ـــ بول سارتر: الوجود والعدم ص ٢٠١.

(٢) انظر الفصل الأول من كتابنا هذا ـــ الفقرة ١.

(٣) جان ـــ بول سارتر: الوجود والعدم ص ٨٨.

(٤) المصدر السابق ص ٨٧.

ولو فرضنا أن «التفكير المتواطىء» قد استسلم للوصف النظري المنزع بأن عرض، وشوّه، الوجود في مكان ـــ زمان مصابين بالتشيوء، فإن التفكير الجلي يقوم بوجه الدقة على محاولة انقاذ التفكير، قدر المستطاع، من أخطار التفكير. وهو على ذلك قدير ما دام هو بالدرجة الأولى حرية، وحرية معاناة، بحدودها وصيرورتها ولا سيما وهي تفكير يتوخّى نظرية، وليس انطلاقاً من نظرية، وما دام النظر فيها يعود من تلقاء ذاته بصورة غير محددة طلباً لنظرية عن أثرها تكون نظرية أدق وأكثر معقولية.

إن تجربة تخوم الجلاء لا تدعو إلى رفض الجلاء. فهي تحض وترغم على الاعتراف بها وعلى السعي لتوسيع مجالها. ومهما بلغت لاشفافية المعطى الراهن وابهامه فإنهما لا يؤلفان عائقاً في وجه الجلاء، بل فرصاً لممارسته. وعندما تقوم اللاشفافية في الحوادث ذاتها، فإن الجلاء يفرض ذاته بوصفه واجباً، وإن فلاسفة الابهام هم، في الواقع، أكثر الناس في الغالب تطلعاً إلى الجلاء.

الجلاء، كالاتساق، فضيلة أكثر منه مبدءاً. فما قيمة صدق، بل ما دلالته، إنْ لم يكن جلياً؟ وفي جميع الأحوال، الجلاء ليس مبدء معرفة، بل قانون حرية ولأجل فهمها. إنه لا يتناول كشف حال ما هو (وتلكم هي مهمة العلم) بل تأليف نظام للموجود، نظام عملي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

معقول. وإن لإلزام الجلاء معنى، لأنه إلزام لأجل المستقبل. وإن الاتساق والجلاء هما مقصدا هذا المذهب العقلي المفتوح، والذي لا تؤلف الحرية المبدعة عائقاً في سبيله، لأنه يدفع العقل أمامه في مسعى لترتيب الأسباب التي يتطلع إليها بصورة غير محدودة، في مسعى لإقامة مستقبل نظام يعاد صنعه والتطلع إليه بصورة غير محددة، مستقبل نظام يمكن أن يعترف به بجلاء على أنه معقول أولئك الذين يصنعونه، وأولئك الذين يُقترح عليهم، سواء بسواء.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ـ ٤ ـ

مبدأ التبادل

قد يرى المرء أن الآخر يفرض عليه واجبات تجاه نفسه. وليس ثمة من واجبات جليّة تجاه الذات، بالمعنى الصحيح، إلا إذا أعطينا قدرة الحرية التي تؤلف «هذه الذات» مهمة مبدعة منتظمة بالنسبة إلى جملة من الدلالات، مهمة معقولة في وسعها أن ترقى إلى منزلة نظرية. وإن كل امرىء يظل دوماً حراً في ألا يستجيب لإلزام وجوده وجود إنسان، حتى ولو كان قادراً، عند ولادته، على الحرية وعلى العقل وعلى النطق، وحتى لو أنه لم يتملّص من جراء ذلك من الإلزام بالحرية ما دام يتحرر من هذا الإلزام ذاته.

إن قدرة الحرية، حين نعرب عنها في أبسط أشكالها وفي أقل أشكالها اتصافاً بالصفة الإنسانية، ليست شيئاً ما دامت لم تمنح ذاتها

معنى: وعندئذ تكون مجرد إمكان جاهز محض. وما دامت هي لا تحديداً محضاً فإنها ليست قدرة لا تقدر على فعل شيء، وهي تنحل في الواقع إلى إهمال سلبي. وهذه الحرية بالقوة من قبل أن ترتدي أي معنى تجد نفسها أيضاً قبل أي إلزام مفهوم، وقبل أي جزاء. وهي، في الحد الأقصى، ليست سوى حرية ألا تكون حرية. هناك أناس كالبهائم. وفوق ذلك، من المحال أن نبرهن عن شيء لمن يرفض المعقول ويرفض النطق وقواعده. إن شيئاً لا يمكن اتخاذه أساس أي إلزام في نظر من يرفض الأسباب ويرفض تقدم المعنى. ونحن بلا ريب ندعو مثل هذا الكائن بأنه غير عاقل، ولكنه لن يبالي بهذا النعت. وسيكون غريباً، متخلفاً، مجنوناً، بالإضافة إلى سائر الناس الذين رضوا بأن يعيشوا حياة البشر. إن غير العاقل كائن كتيم، وإن صمته لا يُدفع. وهو إذ يمتنع على النطق ـــ إنْ جاز لنا أن نتحدث في مثل هذه الحال من السلبية واللا تحديد عن وجود اختيار ورفض وتفضيل ـــ فإن ذلك يعدل لا وجوده. أما بالنسبة للإنسان القادر على الحرية، قبل اختيار أي معنى للحرية، فإن شيئاً لا يؤلف أساساً مطلقاً لإلزام الأصالة، وإلزام الاتساق، وإلزام الجلاء.

○

ومن ناحية أخرى، ليس الرباط الاجتماعي، حتى بالنسبة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

للإنسان القادر على الحرية ، بمسألة إلـزام ، بل هو ضرورة تحايث طبيعته . والعلاقات الاجتماعية علاقات ضرورة قبل أن تكون علاقات إلزام . وليس في وسع الإنسان أن يختار الحياة الاجتماعية ، وأن يمنحها معنى حتى تلزمه . بل إنه يولد من وجود الآخر ، ويبقى في الحياة بفضل حضور الآخر . الإنسان اجتماعي منذ أن يوجد . وهو اجتماعي من قبل أن يكون إنساناً . وعلينا ألا نخلط حادث أنه يولد اجتماعياً بحادث أنه يولد قادراً على الحياة الاجتماعية . ذلك أن رباطه الاجتماعي لا يتعلق به ، وإنما تتعلق به حياته الاجتماعية ، أي طراز انتظام علاقاته مع الآخرين . فمن الممكن ألا يكون أصيـلاً ، ولا متسقـاً ، ولا ذا فكـر جلي ، ويبقى في الوجود ولو لم يتم له ذلك إلا بعون الآخرين . ولكنه لا يستطيع أن يحيا بدون الآخرين ، ومهما كانت طريقة معاملته إياهم ، فإنه لا يفلت من وجودهم وحضورهم .

إن الأصالة ، والاتساق ، والجلاء ، قيم . ولكن الحد الأدنى من المبادىء اللازمة للحياة المشتركة بين كثرة من الناس الذين لا يمكن أن يعيشوا إلا عيشاً مشتركاً ، إن هذا الحد الأدنى لا يكون متبادلاً في حلة قيم ، بل في حلة معايير ، أي في صورة قيم مستقرة يتم فرضها بصورة متبادلة ومقبولة[1] . وما إنْ توجد علاقة إنسان بإنسان حتى يتدخـل

---

(١) إبداع القيم ــ ص ٢١١ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

شكل من أشكال العنف الذي يحذف العلاقة ذاتها إذ يحذف أحد الطرفين فينشأ حد أدنى من القبول المتبادل بوجود الآخر، حد أدنى من علاقة الرضى والاعتراف المتبادلين. إن التبادل هو الرباط الاجتماعي المعاش والمعانى على أنه إلزام. إن التبادل قد يغدو رباطاً اجتماعياً تأملياً مركزاً، وعندئذٍ يوصل إلى الحياة الاجتماعية وإلى مواضعاتها. إلا أن التبادل هو أدنى معيار في الوجود الإنساني.

إن حضور الآخر، وهو الحادث الاجتماعي الأولي جداً، يضع كل فرد حيال ذات أخرى، هي بآن واحد مشابهة ومباينة جداً، مساوية للفرد جداً وفي الوقت ذاته مغايرة جداً. إن التبادل يدعو إلى اعتراف بالمساواة في اللامساواة. وهو يحدث حيثما يعترف المتغايران بأنهما متساويان باعتبار (ومثلاً في الحفاظ على البقاء، أو أيضاً في التعاون على نشاط معقول، أو الإسهام في جماعة)، ولكن التبادل لا ينفي، بل يفترض بالحري، تفاوتاً من اعتبارات أخرى، منذ أن ينتج عن التقاء فردين وضع صيرورة وتفاعل جدلي. إن التأثير المتبادل هو بوجه أعم تفاعل جدلي صائر، وليس علاقة توازن سكوني. ومن شأن التجانس الكامل أن يسلخ عن التبادل معناه ويستعيض عنه بمجرد تكافل آلي. وعندما يحظى التبادل بمعناه، كل معناه، ويكف عن أن يكون ضرورة حيوية يغدو إلزاماً حين يجري بين أفراد جد مختلفين.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إن معنى التبادل يمثل في الرضى بالآخر ، في مشابهته وفي مخالفته ، في هويته وفي مغايرته ، في مساواته وفي التفاوت عنه . والتبادل يدعو إلى تقدير نسبة . إنه لا ينطلق بالضرورة من الذات كما قد يتفق في حالة المساواة البسيطة . بل إنه يحظى بالاعتراف به بوصفه إلزاماً ، إلزاماً بمعاملة اللامساوي على أنه مساوٍ ، ومعاملة المخالفين معاملة الأقران ، والآخر معاملة الذات . إن التبادل يوجب علينا تحديده في نسبته . وهو يتألف ، في نهاية المطاف ، من الاعتراف بالآخر على أنه إنسان ممكن ، أي ليس كائناً طبيعياً معطى كله ، ولكن على أنه كائن صيرورة يعرّفها إلزام ممارسة قدرته على الحياة وعلى تحقيق إمكانات حريته وعقله . إن التبادل لا يتعلق **بحادث** وجود معطى ، بل **بإلزام** و **بحقوق** تقابل وجود إنسانية ينبغي إنجازه . ولذا فإن التبادل لا ينطوي على تحديد وجود وحسب ، بل على تقدير قيم وحقوق والاعتراف بها .

إن وجود الآخر لا يؤلف حادثاً وحسب : ذلك أن إلزام التبادل الذي ينطوي عليه لا يتصل بالوجود الإنساني من حيث بقاؤه وحسب بل وبقدراته في ممارستها القادمة وفي ممارسة حقوقه . إن الحادث الاجتماعي الأولي ، بالدرجة الأولى ، هو سلفاً مركب دلالات تتصل بالحوادث وبالقيم على قدر سواء . فهو حادث عملي بالدرجة الأولى ، أي أنه ينتمي إلى مجال الحرية . والآخر هو الذات الأخرى ، الذات المختلفة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عن الذات، ولكنها مثلها قادرة على الحرية. إن أسس إلزام التبادل ستكون، من ثم، معقدة وغير ثابتة.

التبادل، بادىء ذي بدء، أمر يُشعر به على أنه حادث الرباط الاجتماعي من قبل نفي حضور الآخر، إذا ما حدث مثل هذا النفي بالعنف، أو منذ زوال مثل هذا النفي. ولا ريب أن ذلك يمثل أساسه الأقوى لأنه يرتبط بالجوهر الاجتماعي لدى الإنسان، يرتبط بحادث أنه لا يستطيع ممارسة قدراته إلا في وضع اجتماعي. إن مذهب قانون الطبيعة، وهو يعرب عن هذه الماهية، قد أكّد في الغالب الدلالة المزدوجة لهذا الحادث: إنه يعرّف حادثاً، قدرة، ويفرض إلزاماً. وهذا الأمر بديهي بداهة خاصة لدى (جون لوك) J. Locke وفي «حادث وجود العقل» (الكانتي) على أنه بآن واحد حادث وإلزام، وليس له من أصل آخر. إن قانون الطبيعة الذي يفرض على كل إنسان يحرص على حفظ بقائه أن يمارس قدراته وأن يكون مصدراً أصلياً لذاته، أن يريد إنجاز ذاته جهد المستطاع وبذاته، إن هذا القانون يرغمه في الوقت نفسه على أن يجد في الآخر عوناً ووسيلة، مثلما يجد فيه في الوقت ذاته شاهده وكفيله وأن يحافظ عليه ويحترمه من حيث مشابهته ومخالفته. وما إلزام التبادل غير مشروط إلا في مستوى الحد الأدنى من الرباط الاجتماعي، حيث يفرض الحفاظ على وجود الآخرين واحترامهم. وإذ

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ذاك فقط يستجيب لضرورة أساسية. فهو يقابل، بالنسبة للآخر، وبالنسبة لكل فرد، «حق ضرورة» صحيح. ولكنه لا يتناول جميع الآخرين من حيث قدرتهم على أن يكونوا، وعلى أن يصبحوا، بشراً بهذا الاعتبار، بل يقتصر على تناول أولئك الذين نجدنا على علاقات معاشة معهم بالفعل، وهم يسهمون في بقائنا في الوجود. أما فيما وراء ذلك، وعندما يتناول الأمر الأشكال الإيجابية للحياة الاجتماعية، فإن إلزام التبادل سيكون موضوع قبول متبادل ومواثيق تستند إلى تقديرات معاشة أو إلى أحكام واختيارات واعية.

إن الإلزام الكلي بالتبادل ينتج، أكثر ما ينتج، عن العجز الذي يلازم الإنسان في أن يكون بذاته أساس ذاته وأن يكفي نفسه بنفسه، وهذا ما تعرب عنه حريته إعراباً جلياً. وليس في مكنة إرادته في البقاء وفي أن يكون لوجوده قيمة تسويغ ذاتها في المطلق والسرمدي، وأن حريته لتفصل عن هذين الاعتبارين فصلاً قاطعاً، وحتى عن تسويغ ذاته بالنسبة للآخرين، بالرغم من حضورهم حضوراً أساسياً بالنسبة إليه. إن حرية الآخرين تضاعف نسبية قيمه وهذه النسبية مرتبطة بحريته الخاصة. وإنما ينتج إلزام التبادل عن نسبية قاهرة للقيم المبدعَة، لكل تأكيد حر للذات بحضور التأكيد الحر للآخر. وإن إلزام التبادل يجد له نوعاً من أساس سلبي ماثل في فقدان الأساس المطلق والأساس

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الذي يستطيع بصورة جذرية أن يكون تواصلاً ، سواء تناول الأمر قيما أو تناول معنى الوجود الإنساني . إنه يستند إلى نقص جوهري وتبادل تسويغ .

لقد حاول المحاولون في كثير من الأحيان تأسيس التبادل على الدافع العاطفي الابتدائي الذي اعتبروه مبدأه . وتحدثوا عن غريزة اجتماعية ، عن حب الآخرين . وحلّلوا هذا الحافز العاطفي جداً وهو يشدّ أعضاء الجماعة بعضهم إلى بعض .. وطرحوا قانون الطبيعة في حلة ميل اجتماعي ، في صورة حياة اجتماعية طبيعية . بيد أن هذا الميل وهذا الحب ، مهما تباينت أشكالهما ، يستهدفان الجماعة الاجتماعية بجملتها ، يستهدفان جميع الأفراد ، أو بعض الأفراد الذين يؤلفونها ، وهما مبدأ المشاركة أو نتيجة وجودها ، وهما يرميان إلى إثارة « النية الطيبة » لدى كل إنسان ، وهي ليست سوى التبادل المرغوب به والذي يُشعر به ويراد شعوراً واعياً إلى حد كبير أو صغير . أما نحن فلا نرى الأمر بالتأكيد أمر اللجوء إلى « العواطف الطيبة » ولا أمر أن نؤسس التبادل على حركة القلب لنقيم المنير على أساس المظلم ، وأن نستسلم لسهولة التحديدات العاطفية المتأرجحة والتي لا تخضع للمراقبة ، بل إننا نوضح الدوافع المألوفة للتبادل . ومن جهة أخرى ، فإن الرباط الذي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يقوم بين الإرادة الطيبة والتبادل يعطي التبادل سند تراث تقليدي ويضيف إلى مداه مدى .

إن الإرادة الطيبة تتحلى بمعناها بالنسبة للآخرين بأكثر منها بالنسبة للخير : إنها قبول التبادل مع الآخر . وإنما يعني استخدام المرء في سلوكه « كل إرادته الطيبة » إنه قدّم إلى الآخر جميع التنازلات المتسقة مع بقائه هو ذاته في الوجود ، ومع انتظار تنازلات مقابلة بلا ريب . إن تحلي المرء بالإرادة الطيبة هو على الأقل التحلي بإرادة منح المرء ذاته مع الآخرين ، وأن يقيم وإياهم شروط حياة آمنة . إن الإرادة الطيبة هي إرادة الوئام الطيبة . وهي تريد طوعاً الاتفاق مع الآخرين في جو الأمن والسلام . إنها تبتغي عيشاً جيداً معهم في جماعة سلمية . إنها تعترف بوجود خير مشترك اعترافها بحق كل امرىء في التمتع بهذا الحق . وهي إرادة فعل هذا الخير الذي تعتبره الحد الأدنى من الارتباط ، أي السلام ، في العزوف عن العنف الفردي وفي احترام الحقوق المعترف بها . إنها تمضي دوماً في منحى التبادل عندما تنبثق من الاحسان أو من الانصاف وهما كلاهما ممارسة المساواة في اللامساواة .

ولكن بينما تصرّ الإرادة الطيبة الكانتية على نقاء النية بالدرجة الأولى ، على جملة الاخلاص ، فإن نجاح المشروع لا يدخل في الاعتبار عند تقدير طيبتها ، في مستوى التبادل ، وإن النية الطيبة وحساب

النجوع بمضيان جنباً إلى جنب بصورة تقليدية . وإن الحرية تتفتح في إطار طبيعي . إن قانون الطبيعة ، وهو يرغم على التبادل ، ينص سلفاً على ضرورة ألا يفعل المرء بغيره ما لا يحب أن يفعله به الآخرون ، وهو يجعل الحساب « الأناني » متكافلاً على هذا النحو مع الإلزام الأخلاقي القاضي بألا يسيء أحد إلى غيره وأن يعطه ما له ، وبهذا ذاته يود هذا القانون أن يعرب عن نفسه .

لقد أعرب (هوبز) عن فكرة الإرادة الطيبة في شكلها العقلي بالدرجة الأولى ، وفي حلتها النفعية ، وذلك حين بناها على أساس الرغبة ، رغبة المرء في الحفاظ على رغبته ، وعلى الخشية المقابلة . وهو في الواقع يرى أن كل إنسان يريد الاستجابة لهذه الرغبة وهذه الخشية قادر على أن يقوم بحساب عقلي يوصله إلى أن خير وسيلة هي التفاهم ، تفاهم كل امرىء مع كل امرىء بغية العزوف عن الكفاح الأصلي بين كل فرد وكل فرد ، وحتى ينصرف كل واحد عن جملة قدراته الفردية وينقلها إلى ملك تكون له بذاته ، داخل الـ (كومنولث) الناشىء عن ذلك والموضوع تحت تصرفه ، تكون له بذاته المنفعة الأعظم حين يكفل مصلحة الكومنولث الأعظم ، ومن ثم ، تتحقق قدرته الخاصة ، الأمر الذي سيصون السلام ، ويوفر سلامة الجميع ويحقق الحقوق المعترف بها لكل فرد . صراع متبادل هو صراع كل واحد مع كل واحد ،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وتفاهم كل واحد مع كل واحد، وإرجاع كل واحد بالنسبة لكل واحد إلى درجة الصفر والمساواة، تبادل في حقوق كل واحد ضمن السلامة المدنية، وعلى هذا النحو نرى كيف يؤلف مبدأ التبادل في كل نقطة من نقاط هذا الحساب حافز العقد وأساس صحته. ولا يعوز هذا العقد حتى يغدو منظومة متبادلة كاملة إلا علاقة أخيرة من التبادل (وحتى في التفاوت) بين المواطن والملك.

إن التبادل بالاستناد إلى المقدمات العاطفية التي اختارها (هوبز) بدءً من هذا التعريف للكائن الإنساني الفردي جذرياً، والذي تحدده رغبته في أن يرغب والخشية الناجمة عنها، إن هذا التبادل لا يمكن أن يرتدي إلا حلّة تبادل «أنانيات». أما الإرادة الطيبة الكانتية التي تجعل الإنسان حامل عقل، وموضوع تبادل، فإنها توسع إلزام التبادل ليشمل جملة نشاطات الإنسان العاقلة. وإن الإرادة الطيبة تخلع ظاهرها بوصفها علاقة معاشة بين كل فرد وكل فرد، وترتدي حلة نظرية النزعة، حلة الكلية. ويصبح موضوع التبادل الشخص الإنساني باعتباره شخصاً، وتصبح حال التبادل الكامل، في آخر المطاف، مملكة الغايات الشهيرة التي يكون كل عضو من أعضائها، بوصفه كائناً عاقلاً، بآن واحد، مشرّعاً وفاعلاً، وهو يعتبر الإنسانية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

في ذاته، وفي الآخرين، على أنها غاية بذاتها ويحترم كرامة كل إنسان وكل شخص مزوّد بالعقل.

إن فكرة الغاية بذاتها تعيد اعتبار المطلق إلى الممارسة. ويرى (كانت) نفسه أن معناها هو أن تقدم قيمة مطلقة قادرة على أن تكون أساساً موضوعياً للإرادة بحسب قاعدة كلية. إن فكرة مملكة الغايات وحتى فكرة المعرفة الأخلاقية التي تتيحها، تلجأان من ناحية أخرى إلى موضوعة ضرورية هي موضوعة تأثير مطلق إلهي[1]. ولكي يرق التبادل إلى رتبة دلالة كلية جد سامية، وهي دلالة تزعج النقّاد غاية الازعاج، تبادل (الغايات بذاتها)، فإن فكرة الحرية، ومجرد أسطورة تنظيم النيّات الطيبة، ولكنها نيّات غير محددة، تصبح، كما يقول (كانت) نفسه، الميزان الذي يضبط كل مجتمع إنساني. وإذا نظرنا إلى فكرة الإنسانية بذاتها وجدنا أنها تفترض أن تكون الإنسانية شيئاً معطى من حيث جوهره على أنه انموذج سرمدي ــ وهذا ليس بواقع، لأنها ليست معطاة إلا من حيث قدراتها. وهي تتضمن كذلك ضرورة بناء قيمتها على أساس قيمة العقل السامية، وهي تحمله، ولكنه كذلك ليس بالمعطى المستقل عن آثاره. إن من المتعذر تعريف الإنسانية بذاتها إلا باعتبار

---

(١) كانت: الدين في حدود العقل وحده ــ الجزء الثالث ــ القسم الأول، البند (٢) و (٣).

قدراتها، ولكن كل شيء يتبع المعنى والقيم التي ترغمها على إنجازها في التاريخ المعاش وفي استعمالنا الذائع له.

والحق أن من المحال أن يعامل الآخرون أي إنسان باعتبار إنسانيته على أنه غاية بذاته. ومن المحال أن يكون هو غاية بذاته إلا إذا حدث ذلك بطريق الغصب وفي هذيان عبادة الشخصية أو الطغيان الشامل. ومن ذا الذي يشتهي ذلك بصورة معقولة؟ ألا يعدل تأليه إنسان سلخ إنسانيته عنه، وخطأ طرح ما هو وجود بالقوة دوماً، وما هو وجود محتمل دوماً، طرح القدرة الممارسة بصورة غير محددة، القدرة الضائعة والمستأنفة، ثم الضائعة، طرح ذلك كله على أنه وجود بالفعل، وبصورة مستمرة؟ إن الإنسان، لا المتأله، هو حر دوماً، وحتى بالنسبة إلى ما يحكم بأنه خير. وإن معاملة الكائن العاقل، في ذات الإنسان، على أنه غاية بذاته يتضمن وجود نظام معقول للعالم، إقامة خالق عاقل ناجز بالفعل.

الإنسان في خدمة الإنسان. وإن وظيفة الإنسان لا تتحلى بمعناها إلا بالنسبة لسائر البشر. وإن مجده الأعظم يمثل في جعل أثره أكثر أصالة، وسيلة لإنجاز أفضل ما ينجزه الآخرون من حوله، ولكنها وسيلة ممتازة، أو الوسيلة الكلية على نحو أعظم. لقد اقتصر (كانت) على إدانة استخدام الإنسان استخدام وسيلة، إذلاله الذي يحرمه من

حريته ، ولم يدن الخدمة بذاتها ، خدمة غرضها الحفاظ على الآخرين وتربيتهم . إن المربي يتميز ، أكثر من تميز أي شخص آخر ، بتجربة خدمة الآخرين وبالوعي بمعنى عمله . وهنا يضاف إلى تبادل الخدمات المأخوذة كما رآه (هوبز) تبادل الخدمات المقدمة ، وهو تبادل يتمم التبادل الأول ويشكل أساسه الحر . فالخدمة هي مبدأ تبادل ينتصر على الأثرة ويعثر أخيراً على رسالته الحقيقية لا في التدفق العاطفي المحسن وحسب ، بل في الجلاء المعقول .

إننا نعرف حق المعرفة أننا لا نحترم لدى الآخر مبادىء إنسانية مجردة ، بل الآثار التي أنجزها مثلما نحترم الآثار التي يستطيع إنجازها فيما بعد . وإن تقديرنا أي امرىء يتناسب وما نعتبره قيمته ، مع مراعاة ماضيه وافتراض متخيل لمستقبله . فإذا لم يكن قد قام بأي أمر ذي بال في نظرنا ، فإن ما نحترمه لديه ، وما نعترف بأن له كرامة بارزة لديه ، هو الإمكان الذي يبقى لديه في أن ينجز أثراً قيماً . إن كل من يولد ، في آخر المطاف ، من رجل وامرأة ، ومهما كان معوقاً أو عاجزاً أو مختلاً فإنه يفرض واجب العطف والحماية ، يفرض حتماً واجب مدّ يد العون لما هو عليه ، بل يفرض الاعتراف بكرامته واحترام ما كان يمكن أن يكون عليه . إن العقل ليس هو أساس كرامة الإنسان ، بل الحرية ، الحرية التي يمكن أن يحسن استعمالها . إن قدرة التحرر تبقى حتى

عندما يكون العقل أمراً لما ينجز، وحتى عندما يكون العقل غارقاً في الفوضى والتعسف، وحتى بالنسبة لأقل الناس جدارة واستحقاقاً. أجل، ما من سبب يدعو العقل إلى أن يخرج من اللاعقل، ولا أن يكون المختل هو الذي يعلن المعنى المعقول. وعلى العكس، إن خاصة الحرية هي تحرير المرء من ضروب الاخفاق والعبودية حين تبدع لذاتها قيمة، سبباً. وثمة كرامة للإنسان حيثما نستطيع، ويجب علينا، أن نأمل ونرجو حتى بالنسبة إلى أقل الناس جدارة.

ومن شأن تبادل الكائنات القادرة على الحرية وعلى العقل شأن التبادل الكانتي بين الأشخاص العقلاء أنه يتأكد بصورة إيجابية، في المجتمع السياسي، على صعيد تبادل حقوقهم. لقد كان (كانت) يقول فيما سلف أن الحق هو جملة الشروط التي يمكن أن تتفق ضمنها حرية المرء مع حرية الآخر، بحسب قانون عام. ولكن الحق، من حيث كليته المجردة، لا يتناول إلا تبادل العلاقات «الخارجية»، تبادل الأفعال التي تستطيع وحدها أن تكون ذات نتائج على الآخرين[1]. وهذه النتائج وحدها هي التي يمكن أن تطالها قرارات الحكام وجزاءاتهم. إن الحقوق تقابل إنقاذ القدرات الإنسانية، أي إنقاذ التجليات الخارجية للحرية.

---

(١) كانت: مذهب الحق المحض ــ المدخل ب.

وإن تحديد الحقوق تحديداً اصطلاحياً ، أي الحريات المعترف بها على أنها مشروعة ومتسمة بحسن الاستعمال ، والرضى المتبادل الناجم عنها ، يكفلان تبادل الاستعمال الحر للقدرات المعترف بأنها أساسية . إنهما يكفلان صونها ولا يحددان استعمالها استعمالاً مشخصاً ، ولا الآثار التي ستنجم عنها .

وفي ما وراء تبادل الحقوق واعتبار البشر من حيث قدراتهم ، إنما تطرح مشكلة تبادل الأشخاص الراهنين المشخصين باعتبارهم من حيث آثارهم التاريخية الناجزة بالفعل ، في إبداعهم الأصيل .

○

إن الاعتراف بتبادل الحقوق ، مما يرغم عليه (الحق) ، يكفي لضمان الحياة الاجتماعية بالفعل ، يكفي لوجود كل إنسان في جماعة سياسية . وهو يتصل بممارسة حرية تجري بحسب القانون ، وبما أنها قدرة واجب فإنها تمتزج بالقانون الأخلاقي وبممارسة عقل معطى كله . إن الكرامة الكانتية هي كرامة الإنسان العاقل . وهي ترجع دوماً إلى فكرة عن الإنسان الذي لا يطيع سوى التشريع الكلي الذي يقيمه ، وهذا لا يمكن إلا إذا كان هذا التشريع تشريع العقل الذي تلقاه والذي يحمله بسائق طبيعته . أما الكرامة كما نفهمها فإنها كرامة الكائن الحر .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إنها تنتمي إلى قدرة الحرية التي هي خاصة الإنسان ، والتي لا يجوز ، ولا يستطيع ، أي امرىء أن يحرم ذاته ولا أن يحرم الآخرين منها ومن القدرة اللازمة على حسن استعمالها . بيد أن الحرية الملمع إليها هي قدرة إبداع ، وأن حسن استعمال الحرية يقوم على إبداع أثر يمكن أن يقدم الآخرون عنه نظرية معقولة .

ولئن كانت الأصالة ، كما حاولنا أن نوضح فيما تقدم ، هي إلزام أساسي تفرضه حرية كل إنسان عليه ، فإن إلزام التبادل يرتدي بادىء ذي بدء معنى الاعتراف المتبادل بالحرية ، بالقدرة المبدعة لدى الآخر . ولم يبق الأمر أمر ضمان تبادل الحريات وحسب ، أمر تبادل حقوق بعض الحريات التي يمكن تعريفها وكفالتها وصونها بالجزاء في جماعة سياسية ، بل الأمر هو أن يعترف لكل إنسان بجملة علاقات فردية محضة ، وبصورة مستقلة عن جملة العلاقات الفردية الخالصة ، وعلى نحو مستقل عن كل كفالة وكل جزاء سياسيين ، حق في استعمال الحرية استعمالاً أصيلاً ، حق في إبداع أثر جديد جدة جذرية . وإن الاعتراف المتبادل بأصالة الآخر ليتضمن ، في هذه المرحلة الأولى ، الرضى بشرعية الأصالة على أنها موقف أصلي وحيد ، على أنها أسلوب خاص للإبداع ولتملك فرد أثره . وإن الأثر الأصيل يقع فيما وراء جميع ضروب التسويغ ، لأنه لا يسوّغ إلا بذاته . بل إنه ، بالحري ، لا يمكن أن يفوز

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بشرعيته إلا في الاعتراف المبدئي بشرعية الأصالة، وبقدر ما تنجم هذه الأصالة عن حسن استعمال الحرية. وإن الاعتراف المتبادل بأصالة الآخر يتضمن كذلك قبول تنوع الناس بعضهم عن بعض تنوعاً لانهائياً، تنوع معنى، وتنوع قيمة. إنه يرغم على احترام موقف الآخر المبدع فيما ينطوي عليه من أصالة فريدة، على احترام قدرة الإبداع، لأنها البدء الأول ومبدأ جميع الإمكانات الإنسانية. إنه الاعتراف بالحرية على أنها قدرة إبداع.

ولكن الأصالة لا تتحلى بمعنى إلا بالنسبة لموقف إبداع مشخص، بالنسبة إلى أثر ناجز بالفعل. وسيكون الاعتراف بحرية الآخر غير محدّد وفارغاً ما دام لم يبلغ بعد تمامه بالاعتراف بحضور الآخر حضوراً أصيلاً مشخصاً، وهو يفرض ذاته علي بآثاره، وكأنه مركّب محدّد من الدلالات والقيم. وهذه المرحلة الثانية الماثلة في الاعتراف المتبادل بالحرية الأصيلة لدى الآخر تجعل وحدها المرحلة الأولى ممكنة ما دامت هي وحدها التي تسبغ معنى على أصالة الآخر التي لا تُطرح في بادىء الأمر إلا طرحاً مبدئياً.

كيف يتسنى لنا أن نجعل ممكناً هذا الإلزام بتبادل الأصالات المشخصة، ما دام كل أثر أصيل يتكشف، بسائق مغايرته الجذرية، وجدته الجذرية، أو بالحري بنتيجة حريته، على أنه خال من أي قياس

مشترك مع أي أثر آخر، ومن ثم، فإنه يمتنع على المقارنة ؟ إن القيمة الأصيلة تبدو، بالتعريف، على أنها لا تنطوي على تبادل. وقد لاحظنا فيما سبق أن إبداع قيمة، وهو فعل متعالٍ أصيل، وتجاوز كل معطى راهن، يمتنع على أية عملية معرفة محايثة وعلى أي تحديد هوية[1]. ولكن ذلك لا يمنع أن يكون الأثر مما يمكن فهمه. بل إن حضور الآخر، وهو مركّب أصيل من القيم والدلالات، هل يمكن بالحري أن يكون موضوع فهم ؟ إن فهم فاعلية حرة لا يختلط، في الواقع، بتحديد نتائجها تحديداً علمياً ومعرفتها معرفة نظرية. فالفهم هو العثور على الموقف المبدع، ثم العثور على نية المؤلف، وإنْ صح القول، العثور بنتيجة كثرة إعادة صنع الأثر وإعادة اختراعه، على قانون تكوينه الأثر الذي نما عبر الشروط والعوائق وصدف وضع تاريخي. وإن المرء ليفهم، انطلاقاً من حضور أثر أصيل ينهض بدور كاشف، وعندما يستسلم إلى نوع من إبداع محاكاة، وهو بلا ريب إبداع تعوزه الحرية المبدعة ذاتها، ولكنه وهو يتناول بالفكر الأثر المبتكر، ويعثر على الموقف من جديد، على النهج، على أسلوب المبدع، ويمارسه، وهو إذ يضع هذا الإبداع الخاص في إطار قانون إبداع أعم إنما ينضج بالتدريج فهم ذاك الأثر[2]. إن الفهم عثور على المعنى من جديد، على القيم، على

---

(١) فهم القيم ص ٣.

(٢) فهم القيم ص ٥ وما بعد.

الأسباب، لا من أجل اعتناقها، ولا من أجل تسويغها تسويغاً كلياً، بل من أجل الاعتراف بها من حيث اتساقها ووحدتها. إنه في الحق اعتراف بالآخر، بأثره، من حيث أصالته التي اعتبرت سلفاً على أنها شرعية والتي لن يكون لها، بدون هذا الجهد المتفهم، معنى صحيح في نظر الآخر. إن الاعتراف بأصالة الآخر هو فهمه سلفاً باعتبار مغايرته مغايرة شرعية. وهو سلفاً رضى بحضور الآخر حضوراً لا مندوحة عنه، والآخر جد مشابه وجد مباين.

ثم إن هذا الجهد الرامي إلى الفهم، وقد وصفناه حتى الآن من وجهة نظر فنومنولوجية، يحظى من ناحية أخرى بدلالة متممة، هي في الوقت ذاته بوصفه إلزاماً بالتبادل، على صعيد الانتربولوجيا والأخلاق. فإذا وجد الإنسان القادر على الحرية، والقادر على العقل، نفسه ملزماً بإنجاز حريته ابتغاء تحقيق نظام معقول، وقام حسن استعمال الحرية بوجه الدقة بإنضاج آثار يمكن أن تصاغ لها نظرية، فإن إرادة الفهم تقابل إرادة أن يُفهم. ويقابل إرادة المرء أن يُفهم إلزام الفهم. إن مبدأ التبادل ليجد أعظم تعبيره الإنساني في مبدأ الفهم المتبادل.

من المعقول بالاضافة إلى البشر الملزمين بتحقيق المغاير والوحيد في إبداع حريتهم بمثل إلزامهم بالوجود وجوداً مشتركاً، من المعقول أن يكون معنى الوجود الإنساني الأعظم هو ذاك الذي سيتيح لهم أن

يفهموا فهماً متبادلاً آثارهم من حيث أصالتها ، وأن يتواصلوا ضمن اتفاق حول نظرية تسويغية لأحوال حياتهم المتباينة ـــ أي ضمن اتفاق حول مبدأ المعقولية التي يمكن تطبيقها على وحدتهم وعلى اختلافاتهم . إن المعقولية وسيلة تبادل يتعذر بدونها التوفيق المعقول ، في الواقع ، بين مساواة أعضاء الجماعة وبين اختلافاتهم المحتومة ، تفاوتهم المحتوم .

وهذا التبادل الذي قد يوجد في الإرادة الطيبة وفي الخدمة المتبادلة التي يقوم بها المرء تجاه الآخر ، وهي تعبير ممتاز ، قد يلقى تبادلاً يعارضه وهو تبادل الخصام وسعي المرء إلى أن يفرض على غيره نظام أسبابه الخاصة ، في صراع متبادل يتوخى السيطرة على الآخر . وهذا التبادل يوجد أيضاً في إلزام حرص المرء على أن يفهمه الآخر وعلى أن يبدع أثراً يمكن طرحه على الآخرين بحسب نظرية معقولة . إننا لا نكتفي بالميل إلى إرادة تسويغ أنفسنا وحسب ، بل نميل أيضاً ، وبصورة لا شرعية ، إلى الرغبة في الامتناع ، أي في تمثل ودمج إخضاع الآخر لذاتنا . وإن إلزام الفهم المتبادل يحمل حتى إلى صعيد النظرية تبادل الأنانيات الذي تحدث عنه (هوبز) . ولا ريب في أنه يؤلف عنصراً ضرورياً في جدل الفهم . ولكنه ، حتى على مستوى النظرية ، قد يسجن نفسه في خصومة شرسة لا ترحم . ونحن نشاهد ذلك في المجابهة الرمزية بين مختلف أنواع المذاهب الوثوقية . بيد أنه يحمل في ذاته

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

علاجه الخاص على مستوى النظرية ، لأنه إذا بقي متسقاً وأميناً للإلزام الذي يدفعه ــ وهو التطلع إلى المعقولية وإلى الإفهام ــ فإنه سيرفض الكذب والعنف ، وسيحتفظ بمعنى حدوده أو بمعنى المحتمل وسيعثر من جديد على التبادل المعقول بين الحريات المفهومة .

ذلك أن ليس للفهم معنى إنساني إلا بأن يفهم البشر الآخرون ، وهم يفهمون أنفسهم بأنفسهم ، ويقدرون على تبادل الإفهام . وليس إلزام الفهم ، ولا إلزام التفاهم ، البتة باتجاه وحيد ، بينما تتسم المعرفة النظرية بطبعها بأنها وحيدة الاتجاه . الفهم يتضمن التبادل ، وهو الرباط الاجتماعي المدرَك والتأملي على صعيد الدلالات . إنه الفضيلة الاجتماعية الأولية التي بلغت أعظم نتائجها الإنسانية وأمست أساس الحريات السياسية كافة مثلما هي أساس الرضى والقبول .

والفهم يزداد فهماً كلما تطلع إلى مزيد من فهم الآخر الأكثر أصالة أو إلى أكثر ما ينطوي عليه الآخر من أصالة[1] . إننا إذا أردنا فهم الآخرين من حيث ما يربط بعضهم ببعض ، وما يشابهون فيه ، تعرضنا لخطر أن ننظر إليهم من منظور ضيّق وأن نحط من شأوهم وألا ندركهم

---

(١) انظر المصدر السابق ــ الفصل الثالث ص ٣٨ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

في وثبة حريتهم المبدعة، بل في سقوطهم نحو اجتماع آثارهم الميتة اجتماعياً ظاهرياً مختلطاً. إن من الواجب السعي لفهمهم في منحى حرياتهم وهو أيضاً منحى أصالتهم.

ولا ينبغي أن يقتصر المرء على تقدير ذاته بذاته إلى أسمى درجات التقدير المباحة بصورة شرعية، بمثل ما تطالعنا به شهامة (أرسطو) وكرم (ديكارت). بل لا بد، كما قال (ديكارت) فيما سلف، من الاقتناع عن إرادة طيبة بأن الآخرين قادرون على التحلي بالفضيلة ذاتها. ولا بد، بوجه خاص، من السعي دوماً إلى فهم الآخرين وتقديرهم إلى أرفع درجة مباحة لذلك بصورة شرعية. وما الفهم الكريم والمتبادل إلا فضيلة بذاته، بدل أن يكون تغاضياً قد ينقلب إلى ميوعة، أو أن يكون تسامحاً مرتبطاً بصبر مذل: إنه إذ يقع فوق مشاعر المسكنة والحقد يؤجج فضائل من يمارسه كما يؤجج فضائل من يلقى تقديره. إنه يسمو بتبادل العلاقات الإنسانية إلى أعلى درجة. وهو يجعل ذاك التبادل تعاوناً في الحرية وفي الإبداع. إنه لا يكتفي بأن يجعل الحياة في المجتمع ممكنة ويجعل الناس آمنين سالمين وحسب، بل يسهم في جعلهم أكثر حرية وأكثر اختلافاً وأفضل.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الثالث

الأخلاق والسياسة


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ـ ١ ـ

تعريـفات

الأخلاق تتأمل، وتعرّف، وتقدّر بحدود الخير والشر النيّات، والأفعال، والآثار المتصلة بالفرد باعتباره فرداً، أو باعتبار علاقاته بسائر الأفراد.

وهذه الأخلاق، بالمعنى الأوسع، تبدو، في أول الأمر، جملة دلالات وقيم لا تستهدف وصف، وفهم، وتعريف وضع الإنسان من حيث علاقاته بالعالم، فمثل ذلك قد يكون موضوع الميتافيزياء، بل تستهدف وصف، وفهم، وتعريف فعل الإنسان الذي به يفرض على نفسه، ويضع نفسه موضع حرية بالنسبة للآخرين، وللعالم. وهذه الجملة من الدلالات والقيم ستنهض بوظيفتها نهوضاً أفضل كلما زاد

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اتساقها وجلاؤها. فالأخلاق، وهي نظرية ممارسة بالدرجة الأولى، لا يمكن أن تنفصل عن الواقع المعاش الذي تسعى لفهمه ونظمه.

وقد استعملنا فيما سلف نعت «أخلاقي» للدلالة على تقديرات متسقة مع قيم أخرى، مع قيم تتميز بنية اتساق قيمي محض بنتيجة انتمائها حيال موقف مبدع فريد[1]. والأخلاق لا تقتصر على الإعراب عن وحدة نية وقصد، بل تشمل بإرادة الاتساق ذاك الوفاء، وذاك الاتساق حيال قيمها الأساسية، تشمل جميع الأفعال وجميع الآثار التي تعمرها. ومن الممكن أن توجد نظرات أخلاقية مختلفة لا تحصى. ولكن الأخلاق الخالية من الاتساق ومن الجلاء تخلو في الوقت ذاته من الدلالة بكل معنى الكلمة.

الأخلاق، بهذا الاعتبار النظري، تؤلف وعياً بموقف مبدع، فتنظم آثاره بحسب اتساقها الخاص، وهي تنتمي إلى نظام الإبداع. وهي تقدم ممارسة أخلاقية في حال المخاض، بينما تتم هذه الممارسة الأخلاقية عن أخلاق نظرية تقابلها وهي في حال الإنجاز أو على نحو خلفي. إن الأخلاق الراهنة جملة تتسم بقدر كبير أو صغير من الاتساق، وأحياناً تقتصر على تراصف تقاليد وعادات وأعراف وطرز

(١) إبداع القيم ص ٢٣٠.

سلوك وأساليب عيش ومشاعر وآراء جاهزة وآثار ناجزة . فهي حصيلة تراكم وترسب آثار ناجزة في جماعة ، وتتبع نظرات أخلاقية معاشة بالفعل . ونحن نجد القواعد والمعايير ، صريحها أو غير صريحها ، تبذ في مجال الممارسة والعادات الأخلاقية القيم ، بل تبذ الغايات وتفرض بوزر الماضي كله ضروباً شتى من سلوك الطاعة . أما في الأخلاق على مستوى النظر فإن القيم والغايات تبذ ، على العكس ، المعايير وتدعو إلى أشكال من السلوك المسؤول والمفتوح على المستقبل . وإن الممارسة الأخلاقية تقع مباشرة على صعيد الوجود المعاش ، والأخلاق تقع مباشرة على صعيد ممارسة الحرية ممارسة تأملية .

ثم إن الأخلاق ليست تأملاً بالمعنى المدرسي للكلمة على قدر اتسامها بأنها اختراع أصيل ، وفهم أصالة . إنها الحرية مفهومة باعتبار نية غاياتها ، مفهومة في إنضاج أثرها ، في جدل صيرورتها التاريخية . وبينما هي تخترع وتؤول وتنظم وتعرّف جملة من القيم والدلالات نجدها تسعى لإقامة نظام يسوّغها في الواقع . إنها تتطلع إلى إقامة نمط معين من العلاقات الإنسانية التي يمكن تعريفها وفهمها بدءً من معانيها وقيمها كما تتطلع إلى الحفاظ على هذا النمط . أما الممارسة الأخلاقية فإنها تصدر في بادىء الأمر من الآخرين ، وتكون مأخوذة ومقبولة ومحتملة أو تكون مرفوضة يتجنبها المتجنبون . أما الأخلاق فإنها تصدر من ذاتها

على الدوام، سواء أكانت إبداعاً أصيلاً أم إعادة إبداع فاهم لوحي الآخرين. وما هو أخلاق بالنسبة إلى شخص قد يكون ممارسة أخلاقية بالنسبة إلى غيره، اللهم إلا إذا قبل هذا الآخر التعاون في إبداعها.

وفي جميع الأحوال، إن الأخلاق والممارسة الأخلاقية تتناولان علاقات الفرد بالفرد، أو بالآخرين من حيث أن كل واحد منهم فرد معين: إن الأخلاق والممارسة الأخلاقية تصفان بحدود المعاني والقيم مجابهة حريتين، حرية غالبة، وحرية مغلوبة، أو حريتين متسقتين تصفان صراعاً أو تعاوناً. وهذه المجابهة تستند إلى الضرورة: ضرورة تعايش هاتين الحريتين أو تعاونهما، ويكون للمجابهة معنى وقيمة متبادلة، حتى ولو في سبيل مستقبل هو لا يقيني دوماً، وهو ممكن وحسب، ومحتمل إلى حد كبير أو صغير، في نظر الخصمين كليهما. وسواء اتصل الأمر بالممارسة الأخلاقية أم بالأخلاق فليس من الممكن ألا يتصف تبادل العلاقات، سواء جرى في جو مساواة أو تفاوت، بصفة تبادل مقبول في آخر المطاف. ومن شأن كل امرىء أنه يعتبر الآخر في هذا الالتقاء على أنه قادر على الذكاء، أي على اختيار هادف واع، وقادر على حرية اتخاذ قرار وحرية السلوك في المستقبل، وقادر أخيراً على الإلتزام والوفاء بقراراته[1]. فلا أخلاق بدون تبادل فرد وفرد،

---

(١) إننا نعيد إلى كلمة «التزام» معناها المعقول. فالالتزام لا يتألف، كما يعلن أنصار ←

بدون علاقة ثقة متبادلة، وعلى الأقل ثقة نسبية، وبإرادة طيبة. إن الأخلاق تحدّد معاني وقيم العلاقات الفردية المتبادلة وتسعى إلى تنظيمها في سلك معقول ومفهوم بالفعل.

والأخلاق هي، بآن واحد، النية المبدعة والإبداع بالفعل، الإيمان والأفعال، ولولا ذلك لا تضحي نظرية ممارسة، بل تفكيراً مجرداً فارغاً سدى. الأخلاق تنمو في جدل اختراعات وتحقيقات توحّد في استئنافاتها ونوساناتها المستمرة بعضها ببعض توحيداً وثيقاً. إنها مشروع لا ينفصل عن إنجازه، وهذا لا يعني أن من الضروري عدم إمكان فصلها عن نجاحها. فالتنوع لا يمثل في درجة تحقيق نظرية، بل في درجة إقامة جملة تضم النظرية ـــ و ـــ الممارسة واحتمال انحرافها نحو صنع جمالي، وانصرافها الممكن أيضاً إلى المجال العاطفي، وإلى الهوى، أو وضعها عندئذٍ موضع التنفيذ. إن الانضاج الفعلي لا يعني نجوعاً، لأن النجوع قد يدل على نجاح في البعد التاريخي، بينما الانضاج الفعلي لا يتصل إلا بالعلاقات الفردية مهما بلغ عددها، ويتصل في نهاية الأمر بالموقف الوحيد لمحرك أول وحيد. إنها تختلط بالاتساق الوجودي، وحدة

← الزي الذائع باسراف، من التباس موقف الفيلسوف بموقف الانسان الفاعل، بل من الوعد المقطوع والوفاء به. أليس الانسان، كما يقول (نيتشه)، هو الذي يجرؤ على أن يعد ؟ (نسب الأخلاق. القسم الثاني البند ١).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

موقف مبدع من خلال قيمه وأفعاله، اتساق جملة النظرية والممارسة. الأخلاق تمتزج بالصدق تجاه الذات، وهو لا يمثل في النية وحسب، بل أيضاً في الآثار.

ولهذه الأسباب مجتمعة نعتبر أن الأخلاق تحقق طبيعتها على نحو أفضل كلما نزعت إلى تحقيق منظومة علاقات فردية نستطيع صوغها في نظرية معقولة. وفي وسعنا أن نقيم على صعيد المعقولية إقامة أفضل تبادل الحريات الأصيلة بسائق حق الإبداع وبقبول جلي متسق.

○

والسياسة، شأنها شأن الأخلاق، تستهدف تكوين نمط معين من العلاقات الإنسانية المعرَّفة بحدود المعاني والقيم وإقامته والحفاظ عليه ثم الذود عنه وإيضاحه. إنها تتناول عين نظام المشاغل، وعين الإرادة المتطلعة إلى جعل كثرة من الناس يعيشون في نظام سلمي يمكن وصفه بحدود القيم، أي يمكن فهمه وتسويغه وقبوله في نهاية المطاف. ولذا فإن الأخلاق والسياسة قد تتداخلان تداخلاً جلياً ومتسقاً معاً انطلاقاً من تجمع وحيد يضم معاني وقيماً. بل إن ذلك يبدو بديهياً. وعندما يحدث انفصام أو تباعد في ممارسة إنسان، أو ممارسة جماعة، بين

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ما هو أخلاقي وما هو سياسي، نشعر في الوهلة الأولى بدهشة وصدمة شبيهة بصدمة تصدع معاد، بله بصدمة تناقض.

بيد أن من الواجب الاعتراف بأن طبيعة العلاقات التي تعالجها السياسة تختلف اختلافاً كبيراً عن طبيعة العلاقات التي تتناولها الأخلاق. أضف إلى ذلك أن الأشخاص المعنيين ليسوا هم أنفسهم في الحالين، بل إنهم قد لا يكونون من نوع واحد. فعلى صعيد الأخلاق تقوم العلاقة بين من تريد ومن يريد، وهي على الدوام علاقة أفراد مختارين، أو أفراد قاموا باختيارهم. ففي وسعي تماماً ألّا أعقد أية علاقة أخلاقية مع هذا العابر السبيل، مع هذا المسافر في الحافلة المشتركة، مع جار مسكني في الطابق الواحد.

وإنما تستهدف المراسم وأشكال المجاملة ضمان تعايش مهذب مع جمهرة اللامبالين الذين أجدني مضطراً إلى أن أعايشهم. أما فيما وراء دائرة المصطفين فإن التهذيب يتيح لنا التخلص من جميع الأفراد الذين نعاملهم، تبع شعائر عامة، على نحو لا يتعلق إلا بشكل واقعهم الفردي من دون واقعه. إن التهذيب يتيح للمرء أن يمّحي، بصورة متبادلة، ضمن جماعة مغفلة محتشمة فيخلص كل امرىء من ذاته. وإذا أردنا إرهاف هذا التهذيب اللاشخصي، وجدنا أن المجاملة هي التظاهر بمعاملة الآخرين، مع ابقائهم في حالهم المغفلة، كما لو كانوا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أفراداً مصطفين . إن التهذيب احتشام متبادل ، وهو شرط حياة اجتماعية يمكن أن يطيقها الإنسان . وهو يكفل المطالب الحتمية للحياة الاجتماعية ، مع اجتناب محاذير الاختلاط . وإن شيئاً ليس بأقل رياء ، ولا بأقل ضرورة ، من هذه المواضعة المتصلة بالوجود المشترك . إنها الشكل الأولي للتبادل ، للحياة المدنية ، لإرادة اللامبالاة الطيبة .

إن الأوضاع الأخلاقية أوضاع مختارة نستطيع رفضها دوماً ، بل وحتى عندما تضغط الحوادث . فإذا كانت احتياطات التهذيب غير كافية أمام الحاف الآخرين أو الظروف ، فإن علاقات الحق المجردة تكفي للارتكاس ولتنظيم جملة العلاقات المحتومة بين الأفراد . وعندئذ ترجع علاقات الأفراد إلى مستوى تلعب فيه حرية المعنيين وقبولهم دوراً أدنى ، ويحظى فيه الاحتكام ، على العكس ، بقسط أوفى ، وكذلك أيضاً الضغط الشديد الذي تجريه السلطة العامة . إن العلاقات الحقوقية تتيح تحاشي كل خلاف ، أو كل تماس أخلاقي ، إذ تنقل هذه العلاقات إلى صعيد العلاقات الخارجية ، وهو في الوقت ذاته صعيد القسر والإكراه . إن العلاقات الحقوقية تتضمن سلفاً علاقات سياسية .

من الواجب تعريف « الاجتماعي » بصرف النظر عن « السياسي » ، حتى ولو لم يوجد بدونه . فمن خاصة الاجتماعي اللاسياسي أن العلاقات التي يتألف منها هي عادات أخلاقية معاشة ،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

علاقات أخلاقية تستند إلى عفوية متبادلة بين الإرادة الطيبة والإرادة الخبيثة، بين التعاطف والخصام، بين الصداقة، كما كان (أرسطو) يقول، والحقد: حضور الآخر، صداقة، علاقات عائلية، تعاون. ولكن جميع العلاقات في إطار جماعة سياسية، وجميع الأنشطة الاجتماعية يمكن أن تتسم بنية سياسية أو بعامل سياسي. وقد تتسم بعض هذه العلاقات من جراء طبيعتها الخاصة، وبعضها الآخر قد يتحقق لأغراض سياسية، أو تبطن بغايات سياسية. ومن الممكن دوماً تسييسها تسييساً متكلفاً إلى حد كبير أو صغير.

وما إن يضطر أفراد إلى التعايش بعدد كبير بما يكفي ليحول دون قيام علاقاتهم على أساس فردي محض حتى تظهر شروط الحياة السياسية. وعندئذٍ ننتقل من الخاص، من الفردي، إلى النظام العام، إلى المجال السياسي.

إذ ذاك نجد جوهر السياسي ماثلاً في نظام مفروض من خارج على جملة أفراد ينتمون إليه. وهذا النظام مفروض عليهم بوصفه خيراً مشتركاً للجماعة، بوصفه شرط وجودها وبقائها السليمين. وإن احترام هذا النظام مفروض على عدد كبير من الناس، خلال حقبة طويلة، الأمر الذي يفترض إمكان، بل وحتى احتمال، ظهور خلافات بين أعضاء الجماعة، ومن ثم، احتمال وجود «أشرار» يعيشون في المجتمع،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ويرفضون الرضوخ لهذا النظام رفضاً كلياً أو جزئياً. ومن شأن كل نظام مفروض على كائنات قادرة على الحرية في الجماعة السياسية أن يقابل عصياناً معيناً محتملاً. ولذا فلا مناص للواقع السياسي من احتياز قوة عامة قادرة على تعريف هذا النظام أمام الجميع — بقواعد عامة وقوانين — وأن تحكم في أمر إنجازه وتفرض احترامه وإطاعته بقسر يحتمل أن يكون عنيفاً. وأخيراً، فإن واقع نشأة الجماعة السياسية ومطلبها الذاتي في البقاء يجعلانها تنزع، كما ينزع أي فرد، إلى تأكيد ذاتها، ومن ثم، تجنح إلى ولوج باب التعاون أو المعارضة، بله الخصومة أو الصراع المكشوف مع الأفراد الذين يكونون خارجين عليها، وبوجه أخص مع جماعات مشابهة ومواكبة. ومن خاصة هذه العلاقة المؤلفة من تأكيد الذات في المصلحة المتبادلة، أو الماثلة في خصام مع الجماعات المماثلة بطبيعتها، من خاصتها إنها أمر أساسي في الواقع السياسي: فهي تعرّف الوضع الذي ينزع العمل السياسي إلى أن يجري فيه، في الخارج وفي الداخل على السواء، نحو إقامة نظام سلمي.

ينتج مما تقدم أن وجود جماعة سياسية أمر معقد. فالسياسة والجماعة السياسية، باديء ذي بدء، هما من جوهر إنساني، أي أن جماعة إنسانية لا تستطيع أن تنمو بدون أن تغدو سياسية. ثم إن التعايش، ثانياً، هو معطى راهن، ونحن لا نجد البتة بشراً يحيون خارج

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

جماعة سياسية. إن الجماعة السياسية حادث قسر منتثر. والوجود الإنساني وجود جمعي بالدرجة الأولى، جمعي بخيره المشترك ونظامه المشترك وأشراره وقوته المشتركة. ثم إن القبول الفردي الضمني أو الصريح، ثالثاً ليس بالأمر الأقل شأواً، ولا سيما عندما يتعلق بتنظيم المعايشة تنظيماً عقلياً أعظم. وإن فكرة العقد الاجتماعي تصلح له رمزاً وتسويغاً موائماً.

وينشأ عن واقع احتمال خبث الناس، وعن واقع إمكان أن يأبى امرؤ الرضوخ لشروط الحياة المشتركة، أن لا يكفي مبدأ التبادل لضمان الإرادة الطيبة الضرورية. ولا مندوحة من قسر الجامحين بالقوة عند الاقتضاء. ألا إن العلاقات السياسية علاقات ضرورية لوجود علاقات اجتماعية ضرورية في الجماعة الكثيرة. وهذا يعني أن (هوبز) قد اخطأ وأصاب. لقد اخطأ، على عكس (أرسطو)، حين رفض قبول أن الإنسان حيوان مدني بالطبع، ولكنه أصاب، على عكس (لوك)، حين أكد أن من الممتنع بقاء العلاقات الاجتماعية مستمرة إذا لم توجد علاقات سياسية.

وعلى الرغم من ذلك، فإن استعمال القوة لا يكفي لتمييز الأخلاق عن السياسة: إن استعمال فرد من الأفراد القوة ضد فرد آخر لا يشكل وضعاً سياسياً، بل وضعاً أخلاقياً، خصومة حريتين تتجابها

تجابهاً عنيفاً . إن المكر والكذب علاقتان أخلاقيتان ، وهما بلا ريب علاقتا عنف . وعلى العكس ، فإن استعمال القوة سياسياً لا يقتصر على تعامل أفراد وإنما يتجلّى في تعامل جماعة مؤلفة من «أشخاص اعتباريين» يتصرفون بقوة عامة . إن العلاقات الإنسانية التي تتناولها السياسة ليست علاقة فرد بآخر ، بل علاقات فرد بجماعة ، أو علاقات جماعة بجماعة . ولا بد كذلك من أن تؤلف إحدى هذه الجماعات جماعة سياسية ترتدي حلة شخص اعتباري يمارس سلطات السيادة أو السيادة النسبية ، أو تكون ، على الأقل ، في إطار جماعة سياسية راهنة ، قوامها جماعات أو مؤسسات مزوّدة بشخصية مدنية وتتصرف بسلطة جمعية نسبية راهنة (وتلك هي دوماً حالة جماعة مهمة ، ولو اقتصرت أهميتها على صعيد الرأي العام) . إن السياسة تتميز باحتمال وجود الأشرار ، وإذن باحتمال الصراع وباستعمال القوة أو استخدام القوة العامة . وهذا ما يفترض ، بوجه الدقة ، وجود شخص عمومي مزوّد بالذكاء لتعريف المبادىء والقيم والقواعد الناظمة لوجود مشترك ، شخص مزوّد بقدر من التمييز حتى يبت في شأن تأويل المواطنين لهذه المبادىء والقيم والقواعد واستخدامها ، مزوّد بقدر من السلطة لضمان تطبيقها بالقسر بالعنف أو على نحو منتثر . إن القوة الجمعية السياسية هي ، بالدرجة الأولى ، القوة العامة وفيها تتركّز جملة القوى العنيفة التي تتصرف بها (الدولة) إذ تجد نفسها متركّزة مبدئياً

بيد الشخص العام الذي يملك السيادة . ولكن ما إن تلقى جماعة داخل (الدولة) الحق ، أو أن تغتصب لنفسها سلطة الأمر الواقع لتثبيت معاييرها الخاصة ، حق اتخاذ نفسها حَكَماً والتصرف بقدر من السلطة كافٍ لمحاولة فرض انتصارها ، حتى تثير من حولها شبكة ثانوية من العلاقات السياسية .

وما دام وجود أشرار ممكناً دوماً ، فإن جماعة البشر لا تستطيع الاستمرار في البقاء بدون توافر قوة جمعية يكفل استخدامها بقاءها أول ما يكفل . وقد برع الباحثون في وضع شروط عقد يمكن به أن يخضع كل فرد خضوعاً حراً في لحظة تأسيس الجماعة وتشكيل القوة العامة . والحق أن في وسع الأفراد أن يظهروا ترجيحهم ، ويستطيعون في بعض الأحيان القيام باختيار نمط من أنماط مختلفة من القوة العامة ، بحسب أغراضهم المعلنة ونظم حكوماتهم . وليس في مكنتهم ألّا يقبلوا العيش جماعة وألّا يعترفوا بوجود قوة عامة . وإن شرعية السياسي لتستند ، من حيث هي ، على ضرورتها المبدئية من قبل أي مسعى لبناء الشرعية على أساس القبول .

وبينما يمثل التبادل أحد مطالب الأخلاق ، فإن استعمال القوة سياسياً ينطوي على عدم توازن هو شرط نجوعه ، وقد شعر (هوبز) بذلك شعوراً خاصاً . وهذا اللاتوازن يفصل ويصل ، بآن واحد ، بين

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

من يأمرون وبين من يطيعون. ولكن هذا اللاتوازن، حتى ولو كان ضرورة لازبة لسلطة (الدولة) ولقيام السلام المدني، فإنه أقل في الغالب عمقاً مما كان (هوبز) يريده وهو يرجع إلى ضروب من الائتلاف الوجودي أو الراهن مع قوة الرأي العام الكامنة. وليس من الممكن قيام حكومة ضد هذه القوة إلا عن طريق تدخل سلطة أجنبية تدخلاً خفياً أو سافراً. وإنما يحكم بعض الناس دوماً العدد الأكبر منهم، ولكن القوة الكامنة تجثم على الدوام في معسكر المحكومين وهي تتعلق بآرائهم. ومن المألوف أن يتجلّى هذا الرأي تجلياً منتثراً إذا عجز عن معرفة أمانيه وإعلانها. ويقوم بعض الناس ليتحدثوا باسمه بصورة اعتسافية إلى حد كبير أو صغير، إنهم يتحدثون باسم «الشعب الحقيقي» كما يقال: إنهم سياسيون، صحافيون، فئات، جماعات ضغط، نقابات، إنهم كلهم يتحركون، يؤثرون، وأحياناً يعدّلون الكفة أو يضعون السلطة العامة موضع التساؤل. وإن جملة القوى والآراء الفردية غير المنظمة قليلة النجوع في أغلب الأحيان. أما القوة العامة المنظمة فإنها ترجع بمجرد وجودها إلى قبول الرأي العام قبولاً سلبياً على الأقل. وإن ممارستها تتم باتجاه وحيد، وعلى نحو ثابت تقريباً، إلا في ظروف نادرة حيث يُطلب من جملة المحكومين الإعراب عن اختيارهم وعمّا يرجحون ضمن شروط يزيفها على الدوام التنظيم المتواضع عليه تزييفاً كثيراً أو قليلاً. وقد تعمد بعض الأنظمة إلى البحث عن هذا التبادل التقريبي المتقطع

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بحثاً منهجياً وتسعى إلى إقامته. ولكنه لا يمت إلى جوهر الواقع السياسي. إن الشيء الجوهري هو اللاتوازن النسبي، والمهدّد أحياناً، بين قوة عامة منظمة وبين قوة رأي عام غير عضوي، رأي عام قلق متنافر، ولكنه قادر في جميع الأوقات على أن يتبلور فجأة وأن يفرض ذاته فرضاً لا يقهر.

الأخلاق، بالدرجة الأولى، موقف مبدع هادف، نيّة عملية. والسياسة، بالدرجة الأولى، واقع قوة عامة تكفل الوجود المشترك لطائفة كبيرة من الناس بحسب قيم وقواعد مشتركة. إن السياسة ليست سوى غزو، أو استعمال ناجع إلى حد كبير أو صغير، للقوة العامة ابتغاء إقامة نظام مشترك أو الحفاظ عليه. وهي تتعلق بالتجليات الخارجية للوجود المشترك وحسب، وهذا التعلق ينتمي، باعتبار سمته الفيزيائية، إلى نظام القوة الفيزيائية ويتيح استعمالها. وقد وسّعت أساليب العنف الروحي، من جهة أخرى، توسيعاً فريداً مدى العنف الفيزيائي وفن الوصول إلى النيّات والأفكار وقسرها. إن ما يصونه المرء في أعمق نفسه لا يثير اهتمام السياسي اليوم بأكثر منه فيما سلف، ولكن السياسي يجد فيه مناسبة ووسيلة لضمان الطاعة والتقيد على الصعيد الخارجي. وما تربية النيّات تربية عنيفة بالدعاوة السياسية التي تفيد من عون تقنيات صناعية جبارة سوى إحدى الوسائل المفضّلة في السياسة الحديثة، وهي تؤلف جزءاً من النجوع السياسي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

السياسة، بجوهرها، لا تنفصل عن غايتها، وهي السلام، والنظام السلمي، أي النظام الذي يحظى في وضع معطى، ولدى جماعة معطاة، بقبول كلي وبرضى جملة الحريات العاقلة. وفي هذا الاطار، تكون غايات السياسة بلا ريب غايات ذرائعية: إنها تتضمن النجاح وتطالب به. وإن نجاحها هو تحقيق بالفعل، ابقاء على نظام مشترك مزدهر تعيش فيه كثرة من الناس حياة آمنة. أما قول من يقول أحياناً[1]، إن مفهوم السياسة ينطوي على علاقة أساسية هي علاقة عداء، وينطبق بجوهره على ثنائية صديق ــ عدو، فذلك يعني في الواقع منح امتياز أولي لكل وجود سياسي ينزع بلا ريب إلى السيطرة وإلى حل بنية عدائية، بالنسبة إلى السياسة ذاتها وهي تقوم على السيطرة على هذا الوضع، وعلى وضع نظام سلمي معين موضع التنفيذ، ثم الذود عنه. ولذا رجّحنا ما ذهب إليه (مكيافلي) Machiavel من اطلاق اسم «الأشرار» على أولئك الذين يفضل آخرون تسميتهم باسم يسرف في الحدة، وهو اسم «الأعداء». ولئن كانت السياسة حرباً، وهي في الغالب حرب، فإن قوام السياسة هي أن تزيل وضع الحرب الذي لا يمكن استمراره على مدى الأيام، وأن تطلب السلام، وأن تنجح أحياناً في أن تكون سلاماً. ولئن كانت الوسائل السياسية في الغالب

(١) كارل شميت: مفهوم السياسات.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وسائل حرب في الواقع، وتظل كذلك دوماً، بالقوة، فإن قوام السياسة، بوجه الدقة، هو السعي إلى إقامة نظام مشترك بوسائل سلمية، هي وسائل حرب عاقلة، وأن تجعلها على هذا النحو وسائل نظام سلمي. إن حرمان السياسة من غايتها ومن دلالتها تمويه، وذلك كما يحدث في منظور مثالي وعاطفي عندما نزعم حرمانها من مشكلتها الأساسية ومن وسائلها الفيزيائية. وعندما نسهب في هذه الواقعية الزائفة نتعرض لخطر فصم، ونفصم في الواقع، الروابط الأساسية التي تشد السياسة إلى الأخلاق، ونرجع السياسة إلى تقنية العنف للعنف، وهي تقنية مؤهلة للإفراط والغلو وخدمة أسباب بريئة من الإنسانية حصراً.

إن العلاقة الأخلاقية لا تتعلق إلا بنيّة فرد، وبوجوده، وهو الذي يدع قيمتها ومعناها. والأخلاق، في نهاية المطاف، هي للمرء وحده، وهي المنظور الأخلاقي لفرد من حيث أصالته الأعظم. أما السياسة فإنها تتعلق بأشخاص كثر، وبتقيّد أفعالهم حقاً بنظام؛ ولذا فإن قوام السياسة هو استخدام القوة العامة التي تجعل النظام واقعاً ملموساً. إن الأخلاق، وهي ممارسة مباشرة، ممارسة الحرية، لا تستلزم تقنية. وليس ثمة تقنية ليتحرر المرء، ولا ليكون حراً. أما السياسة، وهي استعمال القوة العامة، فن استعمال هذه القوة والاستيلاء عليها، فإنها تقنية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بالدرجة الأولى . إنها ، بجوهرها ، تحتاج إلى أدوات بها تمارس القوة . بل إن من الممكن أن تنحل السياسة ، في وضع استثنائي أقصى راهن ، إلى أن تكف عن ألّا تكون سوى تقنية معينة لهذا العنف الأساسي لها .

بيد أن السياسة ليست مجرد تقنية العنف الذي لا يستهدف سوى نجاحها . بل إن الوضع السياسي الذي لا يستند إلى غير العنف هو ، على العكس ، وضع لا يمكن البتة أن يدوم ، حتى عندما يعمد إلى الذود عن نفسه بالطريقة الحديثة الماثلة في تنظيم الإرهاب تنظيماً شاملاً مستبداً . فهو يحتاج إلى موافقة الرأي العام موافقة سلبية على الأقل ، أو إلى صبره ، أو إلى عماه فيما يتصل بالغايات الأخلاقية والسياسية على السواء . وإن الدولة ، أية دولة ، سواء أكانت أشد الدول استبداداً أو تسلطاً ، أو كانت أكثرها تحرراً وليبرالية ، إنما تستند إلى الرأي ، ولكن الواقع السياسي واقع رأي ، وهو يقوم على التقاء الآراء أو افتراقها حول عزو حق إدارة القوة العامة ، وحسن استعمال تلك الإدارة ، وحول السلطات المقابلة المعترف بها للمحكومين . ومن الجلي أن الرأي حول استخدام القوة العامة لا يمكن أن ينفصل عن تحديد معنى هذا الاستعمال الجيد أو السيء ، لا ينفصل عن تعريف (خير عام) و(خير الأفراد) . إنه يفيد من تفاعل المصالح والأهواء والقيم والدلالات والأسباب . وهذه الجملة من التصورات الجمعية والفردية ، وهي جملة

تقع على مستوى الآراء المعاشة المتصلة بالقوة العامة وباستخدامها، تشد السياسة إلى جملة الدلالات والقيم والأسباب التأملية التي تحدثنا عنها سابقاً. إن السياسة مسألة رأي يعاش على مقياس الأمة وهو يجابه الرأي التأملي في حلة مذهبية.

والسياسة، بوصفها مذهباً، مدعوة بالنسبة إلى الرأي المعاش وبالنسبة إلى الرأي الذي رقى إلى منزلة مذهب، مدعوة للنهوض بدور مزدوج، دور تربية وتسويغ من جهة، ودور تربية ونقد من جهة أخرى. فباعتبار أنها نظرية علاقات إنسانية، ترجع السياسة إلى النهوض بدور يوازي دور الأخلاق. إنها تسعى إلى نوال الاعتراف بأنها عاقلة معقولة. ولكن بينما تستطيع النظرية الأخلاقية بلوغ الأوج في الاعتراف المتبادل، أو في التوفيق بين النظريات الفردية الراهنة، مع بقائها في اختلافاتها، فإن النظرية السياسية نظرية حياة مشتركة يكفلها، ويحققها، استعمال القوة، ويجب عليها أن تفرض قواعد مشتركة، ومعايير يطيعها الجميع، من أجل أن تستجيب لمطلبها الأساسي في النجوع. إن عليها أن ترقى إلى نظرية مشتركة، وأن تحظى باعتراف الجميع بها على هذا المنوال. وهي إذ تطيق التوفيق بطريق التنازلات، لا تطيق الاختلافات التي قد تتهدد وجودها بالخطر.

إن المذهب السياسي يستهدف إسباغ الصفة المعقولة على ضرب

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

من ضروب استعمال القوة الجمعية وتسويغ هذا الاستعمال . ولكن حقل القوة الجمعية يفيض من كل صوب عن حقل أي تسويغ ممكن . ذلك أن نظام الوقائع الذي تنتمي إليه القوة لا ينحل إلى نظام القيم . إن أحداً لا يستطيع تسويغ حادث واقع . ولذا نجد القوة هي التي تسعى إلى أن تلبس رداء مبدأ تسويغ . إنها تنجح ، أكثر ما تنجح ، في فرض ذاتها على أنها وسيلة تسويغ ، سواء تناول الأمر عنفاً فيزيائياً مثلاً ، أو عنفاً روحياً مشوّهاً ، أو باعثاً على الحمق والتبلد ، ولو جرى ذلك على حساب التطلع إلى المعقولية . إن المذهب السياسي يتحول إلى عقائدية (ايديولوجيا) . ويصبح التسويغ غاية كافية ، بصرف النظر عمّا يسوّغ . وعندئذٍ تمسي القوة تسويغاً لا يقتصر على الحق الذي كان عليه تسويغها ، بل يمتد حتى يشمل تعريف العادل والظالم ، وحتى يصل إلى تحديد (الحق) الذي به تغدو النظرية السياسية ممارسة . ومهما كان أمر التسويغ المتراكم وطبيعة القبول الناجمة عنه فإن القوة هي ، في آخر المطاف ، التي تطرح (الحق) في (الدولة) وتقرره .

إن تعريف الأخلاق والسياسة تعريفاً مزدوجاً يكشف بآن واحد وحدتهما العميقة واختلافهما العميق . ونحن نجدنا حيال تناقض حقيقي . فبعض الباحثين يرون أن الأخلاق تؤلف والسياسة كلاً وحيداً ، وأنها لا تنفصل عنها ، وأن الأخلاق تحكم السياسة ، وأن قوانين

السياسة تستمد من الأخلاق معناها وقدرتها على الإلزام . ويبدو في نظر باحثين آخرين أن من البديهي أيضاً أن البنيات والمشكلات السياسية لا ترتبط بأي رباط مشترك مع بنيات الأخلاق ومشكلاتها . وعندهم أن الأخلاق والسياسة لا تنتميان إلى نظام واحد ، وأن القرارات والحلول السياسية مستقلة عن التسويغات الأخلاقية . فكيف نخرج من هذا التناقض الذي يتعلق به حياة الفرد وحياة المواطن على قدر سواء ؟

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ـ ٢ ـ

تناقض الأخلاق والسياسة

إننا نتصور الفرضيات الأربع الممكنة التي توضح تناقض الأخلاق والسياسة بحسب تغلب الأخلاق أو السياسة عندما تنفي إحداهما الأخرى أو عندما تخضع إحداهما للأخرى .

○

الأخلاق بدون سياسة

لننظر في أولى هذه الفرضيات ، وهي فكرة أخلاق تكفي ذاتها بذاتها وتنفي كل اعتبار سياسي . هناك في الواقع أشخاص يريدون حبس

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أنفسهم في حياة فردية حقاً، وهم يسعون إلى التملص من أي وجود سياسي. وإن أكمل مثل على ذلك، وأفضل مثل معاش، هو بلا ريب مثال (ابيقور) Epicure. ففي عالم خلو من العناية الربانية، ومن القدر، وحيث تولد الأشياء، وتقع الحوادث، اتفاقاً، تتألف المجتمعات مثلما يتألف الكلام الذي يجعلها ممكنة، عن طريق المصادفة. وبالنظر لفقدان أي نظام مبني على أساس الطبيعة، فإن العدالة لا توجد وجوداً طبيعياً. بل هي مجرد مواضعة نفعية تقوم في المجتمعات المتطورة بغية تجنيب الأفراد بعض الأضرار التي يمكن أن يوقعها بعضهم في بعض.

ولكن لَمَ يُعنى الحكماء بذلك ؟ ألا يعيش كل امرىء في قوقعة عالم مغلق هو عالم لذاته وآلامه ؟ وما دامت السعادة القصوى تشترط فقدان الاضطراب، فلماذا نتعرض للرغبات والمخاوف الناجمة عن الوجود السياسي ؟ ومن ناحية أخرى، فإن اضطراب النفس لا يمكن أن يهدأ ولا أن يولد الفرح الحقيقي من امتلاك الثروة ولا الشرف ولا المجد، ولا أي خير من الخيرات التي تقدمها الحياة الاجتماعية. «علينا أن نتحرر من سجن الأعمال والسياسة». «من الجنون الانصراف إلى الاهتمام بانقاذ اليونان والفوز بتيجان مدنية». «إن التاج الوحيد المرموق هو تاج الحكمة». «لماذا نتفلسف من أجل الاغريق ؟». إن الأمر أمر فلسفة المرء لذاته. ولذا نجد الحكيم يتوارى

عن الحياة العامة ويبحث عن مكانٍ ناءٍ يعيش فيه بعيداً عن الناس وينمّي حكمته في مصادقة بعض الرفاق. وعلى هذا النحو سيعيش أتباع (ابيقور) في مجتمعات أصدقاء محددة حياة اجتماعية تنتفي منها كل حياة سياسية. ومن شأن الوهن الأقصى الذي سيتخذونه قاعدة غبطتهم بتحويل خصائص الطبيعة الضارة إلى وفرة مستمرة، من شأنه أن يجعل من الممكن وجود هذه الحياة شبه ـــ المعتزلة، يمارسها نخبة من الناس السائرين على دروب الحكمة. ألم يظهر (ابيقور) في نظر أصدقائه على أنه يتحلى بمواهب شبه إلهية وسط عالمٍ خالٍ من النظام ؟

إن قلة من المفكرين وحسب تستطيع أن تؤمن في عصرنا بالعودة إلى مثل هذه المجتمعات المثالية التي تذكر إلى حد كبير بتلك الحال النظرية، حال الطبيعة، التي كان (لوك) يتصور فيها قدرة جماعات صغيرة من الناس على أن تعيش في الوفرة. بيد أن مجتمع أصدقاء (ابيقور) قد وُجد في الواقع. وسنلاحظ بمزيد من الاهتمام أن مثل هذا المجتمع إنْ استطاع أن يستمر على هامش السياسة، فإن ذلك يرجع إلى التجائه إلى شروط وجود استثنائية لا تتسق مع الوجود الإنساني السوي: مجتمع تضاءل إلى بضعة أفراد وحسب، وفرة طبيعية، أناس مصطفون قادرون على السيطرة الكاملة على أنفسهم

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

قدرتهم على التحلي بإرادة طيبة كاملة حيال الآخرين. إنه يؤلف، بنوع ما، البرهان بالخلف الذي يدل على ضرورة السياسة منذ أن تفرض شروط الوجود السوية ذاتها ــ كثرة من الناس، طبيعة البشر بينَ بين وخبثهم، خصومة الرغبات، استعمال القوة بصورة فوضوية، عوز الخيرات المادية. إن (ابيقور) لم يتصور سوى ملجأ متميز تميزاً مصنوعاً تستطيع فيه العلاقات الأخلاقية، بصورة استثنائية إنْ صح القول، وعلى خلاف الطبيعة، أن تكفي ذاتها بذاتها.

○

والمشكلة تطرح طرحاً مغايراً كل المغايرة بإزاء فكرة الاحسان. إن فضيلة الاحسان تكفي وحدها لتكوين أخلاق تامة عظيمة[1]. ذلك أن تأكيد المطلق الإلهي، وهو قيمة متعالية تعالياً جذرياً لا ترتبط معه بأي قياس مشترك مع أي شيء زمني، إن ذاك التأكيد يسيطر عليها. وهذا الكمال اللانهائي يجاوز كل معرفة، وكل تعبير. وليس لشيء، أو لشخص، من معنى أو قيمة بإزاء القيمة الإلهية المطلقة. إن قيمة الأشخاص تغرق في خضم صغار لانهائي تضيع فيه جميع

---

(١) انظر كتابنا: فهم القيم الفصل السابع، الفقرة ١٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التمايزات التسلسلية وجميع الفوارق التي يعتز بها البشر أيما اعتزاز فتختلط ويفني بعضها بعضاً في عدم واحد مشترك. لا أهمية لشيء من الأشياء، لا أهمية للقوة أو للعنف، للثروة أو البؤس، للعبقرية أو الحمق، بل لا أهمية للفضيلة أو الرذيلة، ولا للنجاح أو الاخفاق: وإن جميع المخلوقات تافهة بإزاء الله على حد سواء، إنها متساوية.

إن شيئاً لا يستطيع أن يربط هذا اللانهائي العظمة بهذا اللانهائي الصغار ما عدا الحب الصوفي الذي يجاوز جميع الفوارق وجميع التمايزات: الاحسان. إن الاحسان حب لانهائي يمنحه الله المخلوقات من حيث لا جدارتها، وهو أيضاً مشاركة المخلوقات في هذا الحب، حب يتناول كل خليقة، لا على قدر جدارتها، أو مواهبها، أو آثارها، بل بحسب لا نهاية صغارها وبؤسها. وبما أن الحمقى والأشرار هم أحقر وأشد بؤساً، إن جاز ذلك، من سواهم، لذا وجب أن نخصهم بمزيد من الحب. وإن إرجاع القيم كلها إلى العدم يجيز إجراء أي انقلاب في القيم. إن الاحسان لا يطلق أحكاماً، ولئن عمد إلى تمييز فوارق فإن ذلك يجري بقلب التمايزات المتسلسلة التي يحفل بها هذا العالَم الحقير. وفي وسعنا في نهاية المطاف أن نتساءل، إذا كان المطلق لا يفرض السر، كيف يتفق لإله الحب أن يغدو إله الدينونة فيضع الصالحين على يمينه والأشرار على يساره. ذلك أن الناس، بسائق فعل الاحسان،

يكفون عن الانقسام بين صالح وطالح ، وأن يوزعوا بين يمين ويسار . وفي جميع الأحوال ينزع الإنسان المحسن ، من جراء أعماله وحبه ، إلى أن يمحو كل ترجيح وكل تقدير .

إن علاقات الاحسان لا تقيم بالمعنى الصحيح علاقات إنسان بإنسان : الانسان المحسن يشارك في حب الله من أجل سائر الخليقة . وإنما يلحق بركب الآخر بوساطة الله ، وهو بطريق الله يتصل بالآخر . والحق إن الحب لا ينال الآخر أول ما يناله إلا بالله . وما الاحسان سوى حب الله أولاً . ومن ناحية أخرى ، إن كل إنسان يقف وجهاً لوجه أمام الله نشدانَ المسألة الوحيدة ذات الشأو في هذا العالَم ، مسألة خلاصه ونجاته . فإذا لم يكن حرصه على خلاصه احساناً يربطه بالله ، ومن خلال ذلك ، بسائر الآخرين ، فإن حرصه هذا سيحبس ميتافيزيائياً كل فرد داخل منظور لن يجد فيه البتة إلا ذاته وبارئه . إن المسيحي مدعو ، بالاحسان وبأمل الخلاص ، إلى البحث عن الشيء الأساسي في غير العلاقات الاجتماعية أو في غير البنيات السياسية التي تنتمي كلها إلى العالَم الزمني . ومن الجلي أن ليس للزمني أهمية ، وكل شيء فيه عبث وعدم . وثمة حاجة لعقل جديد يتمكن من الاعتراف بأن الاحسان الماثل في الحب بأكثر منه في آثار الحب إنما يسرف في ابتعاده عن شؤون

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هذا العالم فلا يستطيع الاندماج في علاقات اجتماعية. وإن نية من نيّات الاحسان لا تتعلق بالعالم الزمني. إنها لا ترتبط به البتة.

وغاية ما يمكن أن نطلب من الدنيا، إن جاز طلب شيء منها، هو ألّا تزيد خطر عناء البشر وموتهم. إن المحسن يعرف حق المعرفة أن هذا العالم عالم الامتحان، ولكنه قد يرجو ألّا يضيف إلى المحنة التي فرضها الله محناً صادرة عن البشر. ولذا نراه يطلب من هؤلاء، أكثر ما يطلب، السلام، السلام المدني. وما دام لا يوجد في هذه الدنيا شيء زمني مهم، لذا يجب تضحية كل شيء في سبيل السلام. وعلى هذا نرى (باسكال) يرجح سياسة (هوبز) على أية سياسة أخرى، وقد منح (هوبز) الملك القدرة التامة على التحلي بسلطة مطلقة ليفرض على المواطنين سلاماً دائماً: فما دام كل شيء في هذا العالم سدى، أصبح من المناسب إذ يعوزنا جعل العدالة قوية أن نكفل السلام بقبول أن تكون إطاعة القوة عدلاً. وهي على الأقل ستكون عندئذ عدالة يسهل التعرف عليها عبر علاقاتها الخارجية جداً («إن لها أربعة خدام») وبدون إفساح أية فرصة للاحتجاج أو إثارة القلاقل. وليس في وسعنا أن نبرز على نحو أوضح لا مبالاة المحسن بالواقع السياسي، ذلك أن النظام الذي يبدو في الظاهر على أنه أقل الأنظمة استجابة للاحسان يمكن أن

يعتبره أحد قديسي الاحسان الانموذجيين على أنه أفضل الأنظمة السياسية المحتملة .

ولعل (باسكال) يقترح السياسة الوحيدة التي يمكن أن تتسق في الواقع مع أخلاق الاحسان لأنها تقوم على أساس لامبالاة جذرية بالأمور الدنيوية . إنها مذهب نهاية العالم الذي يدع الانسان في الواقع أعزل إذا كان يعيش في عالم لا ينتهي . إن الوجود الزمني بين الناس يقتضي سياسة لا يستطيع الاحسان أن يقترحها بنتيجة تعريفه ذاته . فمن الممكن أن نستنبط سياسة من (الكتاب المقدس) كما فعل (بوسويه) Bossuet ، ولكننا لا نستطيع استنباطها من « موعظة فوق الجبل » . ومن هنا تنشأ الصعاب واللا اتساق مما يقع فيه البشر المحسنون الذين يعيشون في عالَم بريء من اعتبار الحياة الآخرة ، سواء رغبوا أم لم يرغبوا في ممارسة سياسة الاحسان .

وغاية ما يستطيع المحسنون صنعه إنما هو اتباع سياسة (باسكاليه) واعتبار عالم السياسة عالماً آخر مفصولاً فصلاً جذرياً عن مملكة الاحسان . فإذا كانوا متسقين مع تفكيرهم ، شأن (باسكال) ، تخلوا عن الدنيا ورضوا بالخنوع لأية سياسة شريطة أن تتحاشى هذه السياسة ، وهي تحافظ على السلام ، أن تضيف إلى بؤس البشر المحتوم ضروب بؤس زمنية يمكن اجتنابها . إن شيئاً لا شأو له بالنسبة إلى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الاحسان : أحب وافعل ما تشاء. المحسن يرضخ لأية سياسة . ولكن ما هي السياسة التي يمكن أن تتكيّف مع إحسان عام ، أو مع إنسان واحد محسن حقاً ؟ أما إذا كان المحسنون ، على العكس ، يهتمون بشؤون السياسة ويزعمون أنهم يشاركون في حكومتها ، فإنهم يقعون في اللا اتساق ، لأن علاقات الاحسان لا تتسق مع علاقات القوة . بل إنها ليست ضدها ، ولا تقع على المستوى نفسه ، مثلما قد تكون علاقة الحب ـــ الشهوي بعلاقات القوة . إنها من نوع آخر ، إنها لا تمت إلى المجال عينه ، ولا تلتقي بها . وإن فكرة « سياسة الاحسان » قد تنفي قصد السياسة ذاته : أعني ضرورة الاخضاع بالقوة في الحياة المشتركة لقانون أولئك الذين يرفضون أو يمتنعون على حدوده . هناك ، في نظر السياسي ، وبالتعريف ، أشرار ينبغي إرغامهم . أما في نظر المحسن فلا وجود لأشرار ، إذ لا يوجد سوى بؤساء ينبغي حبهم . وتنشأ عن ذلك بالضرورة سياسة مختلطة المقاصد وملتبسة الأفعال : فمن المتعذّر بآن واحد عرض الخد الأيسر والضرب بالقبضة اليمنى . ومن المحال أن نمضي شطر الحب بالقوة ، وكذلك لا نمضي شطر القوة بالحب . وما هي السياسة الغامضة الملتبسة التي يمكن أن تقابل مزيجاً سدى يضم قسطاً من الحب ـــ الاحسان إلى قسط من العنف ؟ وإن خليطاً يلتقي فيه إلحاف مشاعر طيبة مع مقتضى النجوع لا يمكن أن يؤدي إلى غير الفوضى . وهل يمكننا أن ننسى أن الاحسان مطلق لا يتسع للتنازلات

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولا للتجزئة ؟ وإن « سياسة الاحسان » لا تستجيب لمطالب الأخلاق في الجلاء والاتساق ، ولا لمطالب النجوع السياسي .

إنني أعرف حق المعرفة أن إغراق الموقف الأخلاقي في الهوى ، حتى ولو كان الهوى الوحيد الماثل في حب الله ، لا يدعو إلى الجلاء ، ولا إلى النجوع . إن ذلك بطبعه عزوف عن جلاء هو « كلبي » إلى حدّ ما على الدوام ، بغية مزيد من الغرق في صوفية الحماسة . وهو ينطوي على جميع أخطار أخلاق عاطفية وملابساتها . وبهذا الاعتبار فإنه يجنح ، أكثر ما يجنح ، إلى خلط واقع العمل الناجع بشدة الهوى المعاش . وهو يرضي نفسه من جراء ادعاء قدرات « الأصالة » بنية عاطفية تحل لديه محل الواقع والأثر . إن كل أخلاق الاحسان تتخبط في مزيد من السدى ضد التواكل كلما كان الاحسان أكمل . وفي الوقت ذاته تتعرض أخلاق الاحسان ، كما تتعرض كل أخلاق تقوم على العواطف الطيبة ، لخطر الفريسية . وإنما بصددها اخترعت هذه الكلمة .

هذا إذا لم يفد الباحث من التباس استعمال الاحسان سياسياً ولم يستخدمه استخدام دعوى مضللة لتمويه سياسة بريئة من نيّات الاحسان . ولكن الأمر عندئذٍ يكون أمر تقنية سياسية خبيثة تطرح مشكلة أخرى تغاير تماماً المشكلة الفلسفية . ونحن نسعى إلى عدم

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

النظر هنا إلى غير هذا الشكل من أشكال الاحسان الماثل في الانتقال بالفعل إلى أقصى تخوم الإرادة الطيبة .

وعلى الرغم من ذلك ، إذا جاز أن يمارس الممارسون ، بجلاء ، سياسة تتسق مع « موعظة فوق الجبل » فإن من الممكن بلا ريب بناء تعليم أخلاقي وتصور للإنسان لا تستنزف معينهما تماماً تعاليم الاحسان ، وذلك باعتماد شرائع (موسى) أو « الكتاب المقدس » . ولا ريب في أن من الممكن أن تنبثق من خلال هذا الوعظ الأخلاقي رؤية عن الإنسان قد تتسق معها سياسة فتؤلفان جملة متسقة . مثال ذلك السياسيات المستوحاة من « الكتاب المقدس » وحده كما هي حال سياسيات (كالفن) Calvin أو (بوسويه) أو السياسة التي تكتفي بمسحة مسيحية في إطارها الميتافيزيائي كما هي سياسة (لوك) ، وحتى بسياسة ترضى بأن تهب نفسها إلى « الكتاب المقدس » في حدود مسعى كل من السياسة و « الكتاب المنزل » للإعراب عن قوانين العقل ذاته كما نجد ذلك في محاولة (سبينوزا) . وستزداد هذه السياسيات اتساقاً وجلاء في هذه الحالات الأخيرة كلما قلّ نصيب الاحسان ـــ إحسان « موعظة فوق الجبل » ـــ وتضاءلت حصتها أو حلت محلها ـــ خلسة أو صراحة ـــ شرائع (موسى) .

ولكننا عندما نرفض اللجوء إلى الاحسان ، أو حينما نقتصر على

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اللجوء إليه من طرف اللسان ، نجد أن هذه السياسة تفقد جزاء القدسي ، السماوي ، الإلهي الذي قد يدعمها بضمان يكفلها وبقوة خارقة للقوى الإنسانية . ذلك أن أخلاق «الأناجيل» كلها تحمل طابع منظور العالم الآخر القريب جداً ، وطابع الكمال الكافي ، كمال الاحسان . فهي تغرق بفضيلتها في جو ما وراء الدنيا . وليس في وسع السياسة الزمنية التي تذود عنها أن تفلت من اللبس ، بل ولا ربما من استعمال اللبس استعمال تضليل وخداع ، لأن البشر تافهون وضعفاء وواهنون . وهذا الخطر المزدوج عينه يتهدد باستمرار كل سياسة في نهاية المطاف ، لا السياسة المحسنة وحسب ، بل السياسة المسيحية .

○

إن الأخلاق بدون سياسة وهم أو نقص تدع الإنسان الذي يعيش في المجتمع أعزل أو ضائعاً متخبطاً أو تحضه على التقوقع في عزلة واهية أو إلى الاعتزال في منفى سريع العطب لا يرضيه .

لنقتصر على النظر إلى (ديكارت) الذي امتنع بصورة منهجية عن إقامة عناصر فلسفة سياسية . وبالرغم من ذلك فإننا نجد جميع مقدمات هذه الفلسفة مضمرة في آثاره : إرادة الانسان في أن يكون عاقلاً ، الكرم ، المصلحة ، المجد الحقيقي ، الاقتناع بأن الله «أقام نظام

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأشياء وضم جملة العالم » في « مجتمع ضيق جداً » وقد شرّع « قوانين المجتمع العامة » أي قانون الطبيعة الحقيقي ؛ الشعور بالانتماء إلى كل ما ينبغي تفضيل خيره، وهو الخير العام، على خير الانسان الخاص. وليست مبادىء فلسفة (ديكارت) هي التي تنفي السياسة، بل إنه هو نفسه الذي يرفض التحدث عنها. وعندما رضخ لالحاف (الأميرة اليزابت) قدم قدراً من الملاحظات السياسية التي تجعلنا قادرين، مع ذلك، على استنباط بعض أفكاره. وهي أفكار لا تكاد تتسم بأنها فلسفية، لأنها آراء جد شخصية، ولأنه كان يضم إلى تصوره لقيمة الأفراد المتميزة الاهتمام بالأثر الذي ينبغي إنجازه، وأوقات الفراغ، وتذوق النفوس العظيمة الحرية تذوقاً عميقاً، وتوافر أوقات الفراغ المناسبة، وحاجة العيش بمنأى عن الناس، وفي ملجأ إذا لم نتحدث عن بعض نزعة توحش طبيعية يعترف هو بها طوعاً، وبلا ريب عن بعض الانطواء على الذات انطواءً منهجياً جداً لديه. ولكن هذه الثغرة الكبرى في آثار (ديكارت)، والتي تميز آثاره بصورة مؤسفة جداً عن جميع آثار الفلسفات الكبرى، تمنحه جدارة بصورة جد طريفة، وذلك في قرنين سبقا المآخذ القاسية التي يوجهها (توكفيل) Tocqueville إلى أولئك الأفراد الذين يعتزلون جمهرة أقرانهم ويدعون المجتمع وشأنه. إن فرديتهم التأملية تنضب لديهم ينبوع الفضائل السياسية أولاً وتنتهي في آخر الأمر إلى الأثرة فتذوب فيها.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

السياسة بدون أخلاق

أما تقدم السياسة على الأخلاق فإنه يعيدنا ، على العكس ، إلى قلب المجتمع ويجعل كل إنسان مواطناً بالدرجة الأولى .

وقد يرتدي تأكيد هذا التقدم أشكالاً شتى . أما الشكل الأقصى فيمثل في فكرة إقامة سياسة لا تتضمن أخلاقاً ، وهذه الفكرة تبدو مفارقة باسراف فلا تخطر ببال أحد . بل إن هذه الفكرة تؤلف بالأحرى اتهاماً يشنّه خصوم سياسة من السياسات لمحاربتها والإجهاز عليها .

أجل ، إن التقنية ، حتى التقنية السياسية ، لا تنطوي بذاتها على دلالة أخلاقية . فهي ضرب من ترتيب يجمع دروباً ووسائل مهيأة بغية الوصول إلى نتيجة معينة . وهذه الدروب والوسائل والنتائج ترجع إلى طبيعة فيزيائية ونفسية . وهي لا تمت إلى الحرية ، بل إلى الطبيعة . وإن الحساب الغائي الذي تتيحه يستند إلى قوانين الطبيعة . وإذا شاء هذا الحساب أن يأخذ باعتباره ، كما تفعل التقنية السياسية ، مسألة البشر المزوّدين بالحرية فإنه يتضمن عند تقديره النتائج حساب احتمالات . وبهذا الاعتبار تكون التقنية أمراً حيادياً من الناحية الأخلاقية ، وتبقى هذه حالها إلا إذا أدمجت في سلوك إنساني شامل يمارسه من يمارسه

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لتحقيق بعض النتائج التي تؤلف التقنية معها عندئذٍ كلاً واحداً : إن صورة مدية لقطع اللحم تقنية . وليس لهذه الصورة دلالة أخلاقية محددة إلا عندما يستخدم قصاب تلك المدية ، أو يستخدمها ضيف أو جرّاح أو جلاّد .

الخطأ إذن يرجع إلى الاعتقاد بأن من الممكن تقييم الوسائل المرتبطة بالغايات بصورة منفصلة ، باعتبار نجوعها من ناحية ، وباعتبار دلالتها الأخلاقية من ناحية أخرى . وهذا يعدل نسيان أن الوسيلة ، أي التقنية باعتبارها تقنية ، ليست لها قيمة أخلاقية ذاتية . بل إن ما يمنحها قيمة أخلاقية هو استخدامها بغية هدف معين وكونها تؤلف على هذا النحو جملة غائية ، أو مشروعاً ، أو فعلاً .

ومن جهة أخرى ، إن النية القيمية تضمخ القيم المختارة غايات ، ولكن هذه النية تظل مجردة وناقصة التحديد إلى أن تواكبها الوسائل المختارة لتحقيقها . وإن اختيار الغايات لا يمنح الوسائل قيمة معينة قد تنبثق عن الغايات وحدها ، وكما لو أنها ينبوع يكفي في تأسيسها . وعندما يدمج هذا الاختيار تقنية تحقيق ضمن سلوك عملي شامل فإنه يبلّور جملة قيم يصدر عنها معنى وقيمة شاملة . ولما كانت طبيعة الحركة لا تتعلق بهدفها وحده بل بجملة مسارها ، فإن معنى سلوك إنساني

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لا يتعلق بغاياته وحسب، بل بجملة عناصره التي تسهم في تنظيمه الغائي والتي تؤلف جملة متوازنة من قيمه.

وعن مثل هذا اللبس تصدر دوماً فكرة إمكان حدوث تعارض أخلاقي بين الوسائل والغايات: يحسب الناظرون أن في وسع سلوك ما أن يقيم تفاعلاً بين الغايات وبين الوسائل التي لا تتفق معها. وهم ينظرون عندئذٍ إلى الوسائل المستخدمة باعتبار النجوع وحده وإلى الغايات المتوخاة على أنها منظومات قيم تباين متنافرة: العقاب الجسدي في التربية الأخلاقية، أو التعذيب في متابعة الحرب. وهذا ممكن، ولكن ذلك لا يعني وجود اختلاف بين الوسائل والغايات بل هناك تعارض بين مفهومين عن التربية الأخلاقية، وبين مفهومين شاملين عن الحرب. والحق إن الناس لا يتفاهمون في مثل هذا النزاع حول الوسائل ولا حول الغايات، وإن الوسائل والغايات بطبعها تتكافل من حيث قيمتها الأخلاقية ومن حيث نجوعها.

إن مطلب النجوع لا ينفصل في الممارسة السياسية عن الدلالة الأخلاقية للقيمة المتوخاة. وإن القيمة السياسية تستلزم بآن واحد مشروعها الأخلاقي ونجوع إنجازها إذا شاءت ألا تكون فارغة سدى ومتناقضة مع ذاتها. إن قيمة القيمة لا يمكن أن تنفصل عن قيمة النجوع. وإن القيمة السياسية توجب النجوع، وإلا تبخرت في أوهام

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الطوباوية وأحلامها . إن شيئاً لا يجيز فصل التقنية الناجعة عن الإلزام الأخلاقي في بنية الأثر وهي بنية واحدة شاملة . وهذا الأمر ليس بممكن على صعيد القيم ولا على صعيد المنطق .

وليس ثمة من مثل أفضل من مثل (مكيافلي) لإظهار أن التقنية السياسية لا يمكن أن تنفصل عن الأخلاق منذ ممارستها ابتغاء غاية من الغايات ، وذلك ليس بسائق ما قال هو نفسه ، بل بسائق ما أراد الآخرون أن يجعلوه يقول بنتيجة شدة الاختلاف في التأويلات والتفاسير التي ضللتها الأهواء أو وسواس المفارقات .

إن أحداً في الواقع لم يسعَ سعي (مكيافلي) إلى تحديد التقنيات السياسية بأكبر دقة ممكنة بحسب موضوعها الخاص . ففي إطار الجماعة ، يتألف موضوع السياسة من الاستيلاء على السلطة والاحتفاظ بها واستعمالها . ولكن ذلك في هذا الاطار الضيّق ليس سوى هدف تقني ، وسيلة للسياسة بالمعنى الأوسع . وقد حسب (مكيافلي) إنه يستخلص القواعد التقنية لغزو السلطة وممارستها ، أي هنا القوانين المطابقة لطبيعة الأشياء حين قال : « تأسيس جمهورية ، الحفاظ على دولة ، حكم مملكة ، تنظيم جيش ، قيادة حرب ، نشر العدالة ، زيادة السلطة »[1] . وهذه القوانين تصدر عن وجود بعض الوقائع مثل طبيعة

---

(١) مكيافلي : (طبعة لابلياد) : مقال عن تيت ليف ـــ المدخل ص ٢٧٨ .

الإنسان، طبيعة المجتمعات الإنسانية، طبيعة الأهواء، طبيعة العنف والسمة الضرورية للعلاقات التي تربط بعضها ببعض.

وكل سياسي لا يطبق هذه القوانين ولا يرضخ لهذه الضرورة آيل عمله إلى الاخفاق لا محالة. أجل إن الحظ يتدخل في الشؤون الإنسانية إلى حد كبير، «وربما في نصف أعمالنا»، ولكن الناس إذا عرفوا كيف يأخذون بعين الاعتبار الخبث الطبيعي الإنساني، وعرفوا كيف يجيدون تحوير طبيعتهم أصبح كل واحد منهم قادراً إلى حد كبير أيضاً على أن يكون سيّد فعاله[1].

لقد قدم (مكيافلي) قواعد السلوك السياسي في ظروف محددة تماماً، بل إنه قدم الوصفات الضرورية لهذا السلوك إنْ جاز القول. لنذكر من آرائه، لا على سبيل الحصر: كيف نبقى في بلاد فتحناها[2]. كيف نقيم حكومة حرة في دولة فاسدة[3]. كيف نتصرف مع الأعيان، مع العامة؛ كيف نعاقب ونثيب في جمهورية؛ كيف نؤسس جمهورية؟ ولكنه حدّد أيضاً القواعد العامة لكل سلوك سياسي: في أن على السياسة أن تتصرف دوماً كما لو أن البشر كانوا على الدوام خبثاء أشراراً.

---

(١) مكيافلي: الأمير الفصل الخامس والعشرون ص ٣٦٤.

(٢) المصدر السابق ـــ الفصل الثالث، ص ٢٩١.

(٣) مكيافلي: مقال عن تيت ليف ـــ القسم الأول الفصل الثامن ص ٤٢٩.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

في أن القوة ضرورية لنجاح المشاريع السياسية (الأنبياء المسلحون غالبون، والعزّل مغلوبون). في أن فن القيادة يتضمن فن الحرب. وعلى هذا يجب على المرء أن يسلك سلوك إنسان، وأن يلجأ في معاملته بشراً قادرين على التحلي بالذكاء، إلى القوانين كلما استطاع إلى ذلك سبيلا. ولكن عليه أيضاً أن يستعمل القوة، والمكر، كالثعلب والأسد، كلما وجد ذلك ضرورياً. إن (مكيافلي) هو أول من نصح بالاعتدال وبالإنسانية. أجل، إن على السياسي أن ينتهي إلى الأسوأ، إذا اقتضت الحال، ولكن من الأفضل ألا يبتعد عن الخير إذا استطاع. من النافع أن يكون (الأمير) محبوباً ومرهوب الجانب، ولكن من الأكثر طمأنينة أن يشيد صرح حكومته على الخوف منه على الحب، شريطة أن يعرف كيف يتحاشى الحقد، لأن الانسان يتصرف بالخوف على نحو أيسر من تصرفه بالحب. وعلى هذا فثمة استعمال سيء للقسوة: ولكن هناك أيضاً استعمال حسن لها، عندما تكون ضرورية للأمن وإنها وحدها تتيح ضمان أكبر خير للرعايا قدر المستطاع.

وعلى الرغم من أن مفردات هذه القواعد مستمدة جزئياً من الأخلاق فإن الواجب أن نعتبرها قواعد تقنية وحسب، وأنها تؤلف حساباً غائياً دقيقاً يتكيّف مع نوعية الواقع السياسي. إنها لا تتصل بغايات أية سياسة محدّدة وكذلك فهي لا تتصل بما «ينبغي أن

يكون »[1]. إنها تتصل بالواقع وبالقوانين الضرورية التي تسوده مع مراعاة تدخل الحظ في الشؤون الإنسانية. وقد سبق آخرون (مكيافلي) إلى تحديد قواعد الحفاظ على نظام سياسي، ومن هؤلاء (أرسطو) الذي كان يحدّد، مثلاً، القواعد التي ينبغي على الطاغية أن يتقيد بها للبقاء في الحكم. ولكن (أرسطو) كان يحدّد طريقة سيئة (طريقة ناجعة ولكنها سيئة أخلاقياً) وطريقة جيدة (جيدة أخلاقياً وسيئة من حيث النجوع) من شأنها، من ناحية أخرى، أنها تقود إلى تحويل حكم الطغيان إلى حكم مملكة[2]. وقد وجب بلا ريب الانتظار حتى مجيء (كلوسويتز) Clausewitz بعد (مكيافلي) للعثور على تحليل يتناول استعمال القوة الجمعية تحليلاً لا يبالي منهجياً بما سينجم عن ذاك الاستعمال. وعلى الرغم من شدة حرص (مونتسكيو) على التوفيق بين الممارسة السياسية وبين طبيعة الأشياء فإنه لم يحاول، كما لم يحاول (توكفيل) الذي رضخ لمساعدة النظم الديمقراطية، وهو لا يكاد يحبها، على أن تعمل على أفضل وجه يستطاع، لم يحاولا استخلاص ترجيح أخلاقي من توصياتهما التقنية.

---

(١) مكيافلي: الأمير ـــ الفصل الخامس عشر ص ٣٣٥.

(٢) أرسطو: السياسيات ـــ الكتاب الخامس ١١٣١٣، ٣٠ وما بعد.

ومن الجلي أن تحليلاً نادراً جداً مثل تحليل (مكيافلي) لم يفز بالقبول اليسير كما هو، أي من حيث أنه تعبير مجرد أعظم التجريد عن واقعية سياسية حقيقية، وأنه تحديد تقنية سياسية محضة، لا تعنى إلّا بتفاعل القوى الطبيعية بين الناس، ومن شأنها أن تصلح في خدمة أية قضية سياسية. وقد شاء الباحثون اعتبار تحليل (مكيافلي) مذهباً «مكيافلياً»، أي الاستعمال العقلي لأخبث الوسائل في سبيل بلوغ، أو خدمة، سلطة سياسية أنانية، أنانية عمياء ومتسمة بخبث اعتسافي في عالم يعتبر فيه الناس كافة على أنهم بطبعهم شاذون ماكرون، وهذا ما يدل خطأ عليه باسم «الواقعية السياسية». أجل، إن المفردات الأخلاقية المستمدة من التقاليد، والتي يستخدمها (مكيافلي)، والجلاء «الكلبي» الذي به يحلل الآليات السياسية، ولا سيما في إطار العادات الأخلاقية القاسية في عصره، كل ذلك قد يوقع في اللبس. لننظر إلى امتناعه عن الثقة بالطبيعة الإنسانية، وإلى قراره القاضي بضرورة العمل كما لو أن البشر كانوا على الدوام جحدة متقلبين منافقين يعادون الخطر وهم نهمون متأهبون لسلوك مسلك الرياء والكيد[1]. وهو ينصح (الأمير) بأن من الأكثر أهمية له أن يظهر بمظهر المتحلي بالفضائل التقليدية من أن يتحلى بها في الواقع. وهذا يعني، ببداهة تامة، أن

(١) مكيافلي: الأمير ـــ الفصل السابع عشر، ص ٣٢٩.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

السلوك السياسي، شأنه شأن السلوك القضائي، يتعلق بالظواهر الخارجية من سلوك الإنسان دون النيّات. ويضيف (مكيافلي) قائلاً أن الضرورة ستلزم (الأمير)، من ناحية أخرى، إنْ عاجلاً أو آجلاً، بأن يعمل على خلاف ما يقول، وأن يخالف الاحسان، والانسانية، والدين. وليس استعمال العنف أمراً ضرورياً وحسب، بل إن من الضروري استعمال العنف الشرس. فمن التقنية السياسية ضرورة ايقاع الأذى، بل فعل الشر (بالمعنى التقليدي) على ألا يحدّ من ذلك سوى الحرص على عدم إثارة قوى المعارضة بتغذية الحقد أو الاحتقار. وبكلمة وجيزة، إن الحرب هي مهنة الحكام الخاصة، ورسالتهم الممكنة دوماً، وهي تفرض، للاستجابة لضرورة طبيعتها، اللجوء إلى العنف، إلى المجازفة، إلى اللؤم، وإلى طائفة أخرى من الرذائل التي تحوّل الحكام بالضرورة إلى أشرار، كما لو أن خبث البشر لا يمكن السيطرة عليه واخضاعه للنظام والسلام إلا بالخبث[1] الأذكى الذي يجيد الحكام فهمه على نحو أفضل.

إن الباحثين يستسلمون لميل جد طبيعي حين يقدمون هذه التقنية السياسية التي حلّلها (مكيافلي) من حيث ضرورتها الغائية، لا على اعتبارها مجموعة وسائل غير ذات دلالة أخلاقية يستطيع السياسي

---

(١) مكيافلي: فن الحرب ــ الكتاب الأول الفصل الثاني ص ٧٣١.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أن يختار منها ما يوائم الظروف ، بل يقدمونها على أنها منظومة سياسية كاملة تكفي ذاتها بذاتها ، منذ أن يخلط الحكام مصلحة (الدولة) بمصلحتهم الخاصة . وعندئذٍ يقف الباحثون على شفا خلط سياسة (مكيافلي) بالنمط الأول من ممارسة الطغيان والاستبداد كما وصفه (أرسطو) باعتباره يحذف البشر المتميزين بالشأو ويحذف الأحرار وينظم الإرهاب والوشاية المقابلة ، وأنه أفضل وقود لصون العجز التام عن التمرد باخضاع الجميع للاهتمام بالحاجات الضرورية المباشرة وبالأغراض الملحّة الناجمة عن الفقر والبؤس . إن عَرْض التقنية السياسية ، في صورة خادعة هي صورة تقنية سياسية تكفي ذاتها بذاتها ، هذا العرض يرجع إلى استعمال القوة للقوة ، وإلى جعل ذلك غرضاً كافياً . ولا مخرج أمام المكيافلية التي يتصورها الباحثون على هذا النحو ، وهي ترجع إلى دروب الطغيان الذي تحدث عنه (أرسطو) ، لا مخرج لها سوى هذه العدمية المتزمتة التي جعلتنا السياسة (الهتلرية) نعيش بعض اسوأ نتائجها .

وهذا التأويل ، مهما كان مضللاً ، يكفي لتأكيد أن أية سياسة ، حتى تلك التي تنحل إلى تقنية محضة ، لا يمكن أن تتملص من الدلالات الأخلاقية . وليس الأمر على خلاف ذلك فيما يتصل بفكر (مكيافلي) . ولئن اختلف هذا الفكر من أثر إلى أثر ، فإنه ينتظم

في سياسة شاملة تختلف اختلافاً كبيراً، ولكنها ترتبط بلا ريب في كل مرة بمنظومة غايات أخلاقية ـــ سياسية تؤلف كلاً لا يتجزأ. أجل، إن (مكيافلي) يتنكر بادىء ذي بدء بصراحة علنية لجميع الفضائل التقليدية، تلك التي تشيد الأخلاق صرحها على الآخرة وعلى الخلود، إلا عندما يمكن أن تفيد من سرعة تصديق العامة لخدمة أهداف السياسة ويكون من النافع «التظاهر»[1] بها، وهذا عين ما يحدث في الدين. إن القيم المسيحية لا تنتمي إلى العالم الذي تجري فيه السياسة: ويرى (مكيافلي) أن إطاعتها تعدل تعجيل الهزيمة السياسية، وخراب الحياة الزمنية. وإن تحقيقها متعذر «لأن شرط الوجود الإنساني لا يساعد على ذلك»[2]. ولكن شرط الوجود الإنساني، بالمقابل، يكفي لفرض مبادىء أخلاقية على المراقب العاقل. إن المقدمات المتشائمة لدى (مكيافلي) لا تمنع، وإنما، على العكس، تدعو إلى الافادة من ينابيع الاختيار الحر والثقة بفعل الإنسان الماهر. فنحن نجد أولاً مطلب المجد والثروة وهو مطلب مشترك بين البشر كافة[3]. ثم

---

(١) مكيافلي: الأمير ـــ الفصل الثامن عشر ص ٣٤٢.

(٢) مكيافلي: الأمير ـــ الفصل الخامس عشر ص ٣٢٥. ـــ مكيافلي: مقال عن تيت ليف ـــ الكتاب الثاني، الفصل الثاني، ص ٥١٩. وسيعتنق (روسو) من جهة أخرى الرأي ذاته كما يذكر في «العقد الاجتماعي» في فصل «الدين المدني» (٤، ٨ طبعة فوغان ـــ المجلد الثاني ص ١٢٨ وما بعد).

(٣) مكيافلي: الأمير ـــ الفصل الخامس والعشرون ص ٣٦٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العناية بحريتنا ، وهي تتيح أن نبحث عن المجد وأن نستحقه ، وهو يتفجر في هذه القدرة التي تكفل سيطرتنا ، وغالباً حتى على صدف الحظ ذاتها. إنها حرية تعني أيضاً سلامة كل إنسان في شخصه وماله[1] . وهذا يكفي لإقامة شروط وغايات سياسة ، وتحديد خير عام قوامه الاستقلال والأمن والثروة والقدرة[2] . إن ما هو ضروري للخير العام سيعرف بأنه عادل[3] ، وبوجه عام ما يستجيب لضرورات الطبيعة البشرية . وستكون هذه العدالة مكفولة بقوانين إنْ أمكن ، وبالقوة كلما اقتضى الأمر ، أو يكفلها (الأمير)[4] وهو أكثر أهلية للقيام بدور مؤسس الدولة ، أو تكفلها الجمهورية ، وهي أكثر أهلية للحفاظ على الدولة ، وأكثر قدرة على ضمان اختيار الرؤساء المتحلين بالحكمة والقدرة ، والأكثر قدرة أيضاً على الاستناد إلى الشعب ، وبدون الشعب يتعذر ، في آخر المطاف ، الحفاظ عليه بشيء من الاستمرار ومن الأمن[5] .

---

(١) مكيافلي : مقال عن تيت ليف ـــ الكتاب الأول ـــ الفصل السادس عشر ص ٤٢٥ .

(٢) المصدر السابق ـــ الكتاب الثاني ص ٥١٧ .

(٣) مكيافلي : الأمير ـــ الفصل السادس والعشرون ص ٣٦٨ .

(٤) مكيافلي : مقال عن تيت ليف ـــ الكتاب الأول ـــ الفصل التاسع والفصل العاشر .

(٥) المصدر السابق ـــ الكتاب الأول الفصل العشرون ـــ ص ٤٣٤ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لقد عجب الباحثون في بعض الأحيان من أن (مكيافلي) لم يطرح بصراحة مشكلة ادعاء مصلحة الدولة العليا، في حين أنه أجاد طرح عناصرها المقوّمة. ذلك أنه لا يمكن أن يعتقد بأن ثمة خلافاً حقيقياً بين أوامر السياسة وأوامر الأخلاق: فكلتاهما تصدر في نظره من ينبوع وحيد هو الطبيعة الإنسانية وضروراتها، سواء اعتبرناها لدى الفرد أم الجماعة: ليس ثمة أية أخلاق للطبيعة البشرية يمكن أن تدين الأفعال التي أمست ضرورية لانقاذ الطبيعة البشرية. ولئن وجب تقديم تضحيات، ووجب في بعض الأحيان فعل الشر، فإن ذلك إنما يجب دوماً على نحو مصحوب بحساب ومقدار، شأن الجرّاح الذي يبضع ويحز ويكوي ليضمن لمريضه أفضل صحة. وإن الخلاف لا يقع بين نظامين من أنظمة القيم المتنافرة، بل يقع داخل تسلسل وحيد للقيم. وعندئذ تجد التقنية السياسية نفسها مرتبطة بمفهوم واحد عن الإنسان الذي يوفق نوعاً من السياسة، بالمعنى الواسع، مع نوع من الأخلاق. وإنما النجوع يؤلف جزءاً من هذا الارتباط بين الضرورات. إن أخلاق (مكيافلي)، وسياسته، على حد سواء، لا تتعلقان إلا بالأفعال: «وفي أفعال الناس طرأ، وفي جل أفعال الأمراء... ينظر إلى الغاية»[1]. والغايات هي الآثار منظوراً إليها في ضوء المشاريع التي أدت إليها. أترى

(١) مكيافلي: الأمير ــ الفصل الثامن عشر.

ثمة معياراً كاشفاً آخر للسياسة من حيث علاقاتها بالأخلاق ؟ أليس مما يتسق أكمل الاتساق مع (الحق) في جميع الأحوال، حتى عندما يكون (كانت) نفسه هو الذي يضطلع بالاعلان بأن (الحق) لا يتصل إلا بالعلاقات الخارجية للناس بعضهم ببعض، ولكنها علاقات عملية ؟[1].

ومن ناحية أخرى، إن اللوحة التي يرسمها (مكيافلي) عن (الأمير) أو عن (الدولة) كما يجب، لا ترضي مذهبه الأخلاقي وحسب، بل ترضي أيضاً عدداً من الأخلاقيين بالرغم من اختلاف مشاربهم إذا كانوا يرجحون الحرية والمجد والأمن على المساواة: «(أمير) يعيش في أكمل أمن، وسط مواطنين مطمئنين، وحيث تسود العدالة والسلام في العالم... والمواطن الموسر المتمتع بثرواته بأمن، والفضيلة المحترمة، وفي كل مكان هدوء وسعادة.. هذا العصر الذهبي الذي يستطيع كل امرىء فيه أن يتقدم وأن يذود عن رأيه... وحيثما ينتصر الشعب، ويكون (الأمير) محترماً متألقاً في مجده وهو معبود رعاياه السعداء»[2].

---

(١) كانت: مذهب الحق ــ المدخل ــ البند ب ص ٤٣.

(٢) مكيافلي: مقال عن تيت ليف ــ الكتاب الأول ــ الفصل العاشر ص ٤٠٩ ــ ٤١٠.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لقد استطاع (مكيافلي) بقلبه الأخلاق المسيحية رأساً على عقب أن يقيم أخلاقاً جديدة، أخلاقاً إنسانية ارستقراطية جذرية، استطاع أن يحدث انطباعاً خاطئاً تماماً بأنه لم يبق على أنقاض «الأخلاق الحقيقية» سوى تقنية القوة المستخدمة لذاتها وبصرف النظر عن أي اعتبار أخلاقي. ولكن الخطأ ليس خطأً أقل إذا حسب الباحثون أن القيم السياسية تتغلب في ضوء هذا الانقلاب على قيم الأخلاق الجديدة وتصبح أساساً لها. ولا بد من الاعتراف باتفاق الأمرين في آثار (مكيافلي) اتفاقاً تاماً وبوحدتهما.

○

السياسة الشاملة الأخلاق

إن محاولات بناء أخلاق بدون سياسة، أو الفرضيات القائلة بوجود سياسة بدون أخلاق، هي محاولات وفرضيات مجردة ناقصة. وعلى العكس، تبدو فكرة السياسة التي تصلح مبدأً للأخلاق وهي تجمع العنصرين المتلازمين في شتى سلوك البشر ضمن كل وحيد، تبدو فكرة تقبل الحياة كل القبول ما دامت تفسح المجال أمام جملة مشخصة متسقة. فهل يكفي ذلك لذلك؟ إننا سنسعى لدراسة هذه الفكرة في

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ضوء مثل من أجلى الأمثلة التي حاولت البرهان على إخضاع الأخلاق للسياسة : مثل (توماس هوبز).

إن ميكانيكية (هوبز) ميكانيكية جذرية : إنه يسعى إلى إرجاع كل الظاهرات التي تحدث في العالم إلى حركات لا يفسر سببها الكافي إلا بحركة. والانسان نفسه في نظره مركّب حركات تنطلق من الحركة الحيوية، أي من دوران الدم، وتنمو في شكل حركات بالقوة وقد أخذ الباحثون منذ الآن بترجيح تسميتها باسم قوى، أهواء، لذات، آلام، وفي شكل حركات بالفعل عند تماس حركات العالم الخارجي. وإن التقاء القوى الإنسانية، واصطدامها، وتركيبها، تثير قوى حصيلة تصبح سائدة، الرغبة التي لا ترتوي، الرهبة، المجد. ومن شأن الإنسان القادر على أن يعبّر بكلمات عن الأوضاع التي يوجد فيها، قادر على الوقوف على مبعدة منها وعلى أن يحيا في عالم مصنوع يقيمه باستعمال اللغة. وباللغة يستطيع الانسان التملص من اللحظة الحاضرة فيصبح قادراً على أن يفكر في المستقبل ويحسب أفضل إنجاز للحركات الأساسية التي تعمر وجوده: أعني : الرغبة في الرغبة، الرغبة في ابقاء القدرة على الرغبة، الطلب الشغوف بالسيطرة المطردة مما يتيح له تبديد مخاوفه وإرضاء نزوعه إلى المجد. وهذا الحساب، وهو بذاته حركة تبع طريقة، هو العقل الذي به يستطيع المرء بالانطلاق من عناصر تقدمها اللغة أن

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يبني العالم الصنعي الذي يتمكن فيه من إرضاء رغباته وأهوائه المحسوبة جيداً في السلام وفي الأمن[1].

حال الطبيعة إذن هي حال يسعى فيها كل إنسان للحفاظ على درب رغبته القادمة وتبديد رهبته، يسعى إلى أن يكتسب بصورة عقلية قدرة تفوق متزايد باطراد على كل فرد من الآخرين: ومن هنا حرب كل إنسان كل إنسان، وهي حرب تمضي في توازن غير مستقر دوماً وسط كثرة من القوى المتساوية فيما بينها، قوى معزولة ومستقلة، قوى يهجم بعضها على بعض المرة تلو المرة. وكل فرد، وهو بآن واحد حبيس ذاته وحبيس آنية كل متعة من متعه، يدعو خيراً أو شراً الموضوع العابر لرغبته أو كرهه. وفي هذه الحال الذاتية جذرياً من أحوال الشعور المباشر تنفي اسمية أخلاقية من هذا النوع، في آخر المطاف، كل إمكان مقارنة بين الخيرات، كل تسلسل قيمي بين البشر. وإذ ذاك نعجز عن إقامة قياس مشترك بين الخير والشر. وهذا يعدل قولنا إن من المحال أن نعترف بأية أخلاق، بأية قاعدة للعدل والظلم، على أنها أخلاق عامة، أو قاعدة عامة: ففي وسعنا أن نقول إن كل شيء عادل، وكل شيء ليس عدلاً ولا ظلماً على قدر سواء. وبهذا الاعتبار لا توجد، بالمعنى الصحيح، خيرات ولا شرور. لا توجد أسباب

---

(١) انظر كتابنا: السياسة والفلسفة في نظر (توماس هوبز) ــ ص ٥٧ وما بعد.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولا نتائج بالنسبة إلى رغبات، بل إن في وسع كل إنسان أن يقوم بحسابها بعون الكلام بلغة الوسائل والغايات[1]. ومن شأن حال الطبيعة (الهوبزية) التي تقابل حساباً عقلياً يجري في جو الرهبة، أنها قد تقدم نوعاً من برهان ــ مضاد على أن الأخلاق لا توجد حيث لا توجد سياسة: فكل امرىء يعيش ثمة حياة معتزل بائس يفزعه الإرهاب فيحيا حياة قصيرة بليدة حمقاء، الحياة الحيوانية لذئب. إن الوجود بلا سياسة وجود لا إنساني، وجود حيادي أخلاقياً، وهو وجود لا يطاق من جهة أخرى.

ه إن الحياة الأخلاقية بالمعنى الصحيح لا تبدأ إلا بالوجود السياسي. ويقاوم (هوبز) أشد المقاومة تيار المفكرين الطبيعيي النزعة وهو ذائع من حوله حتى أنه يستنتج التعاليم الأخلاقية الأولى من مجرد حساب عقلي يقرر أن السلام، وهو قيمة سياسية من الطراز الأول، هو أول الخيرات وأعظمها نفعاً، وهو الشرط الضروري للحفاظ على كل وجود إنساني. إن قاعدة العدالة التي تفرض احترام العقود تتعلق بالعقد الذي تقوم على أساسه الجماعة السياسية والذي يربط المواطنين برباط مساواة كاملة. وليست قاعدة الانصاف الناتجة عنه بقاعدة طبيعية: إنها قاعدة مصنوعة تقوم على أساس حساب عقلي جديد. وما الفضائل

(١) انظر كتابنا: السياسة والأخلاق في نظر (توماس هوبز) ص ١٣١ وما بعد.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأخلاقية سوى نظريات تستهدف ضمان تطبيق العقد الاجتماعي في إطار المؤسسات السياسية للـ« كومنولث ». بل إن القوانين الطبيعية (الأخلاقية) لا تجد أعمق معناها في حساب سياسي؛ بل إنها لا ترغم لأن العقل لا يتضمن قدرة على الإلزام: إنها تضيف إلى ضرورة القيام بحساب عقلي مجرد قدرة آلية على الحض والحفز تبع بعض الرغبات وبعض المخاوف. ثم إن القوانين الأخلاقية، من جهة أخرى، تمتح معنى خارجياً من القوانين المدنية التي تحدد شروط ممارسة التملك وتحدّد في الوقت ذاته العادل والظالم، المباح والمحظور. فالعدالة، وهي توزيعية، ليست سوى توزيع الملكية وهي لا تظهر إلا عند تعريف الملكية. وإنما الخير والشر هو الأمر المشروع وغير المشروع: أي ما هو بحسب القانون، أو ضد القانون. الاعتدال قانون الفضيلة. وإن السلطة السياسية القادرة على الإلزام بالقوة تستطيع وحدها فرض صفة الإلزام بالمعنى المحدّد، معنى القسر الخارجي كله، التي تصف مفاهيم الخير والشر، العادل والظالم. وبكلمة واحدة، إنها تقيم (حقاً) ينتمي إلى المجال السياسي، وتقيم الأخلاق التي تصدر عنه. وعلى هذا فليست الأخلاق هي التي تنجب (الحق)، بل إن (الحق) هو الذي ينجب الأخلاق. وإن الخير والشر، وهما قيمتان أخلاقيتان، يخضعان لحكم العدل والظلم، وهما قيمتان سياسيتان.

وآخر ما في الأمر هو أن (الملك) لا يحدد إذن بقانون يصدره

العادل والظالم وحسب، بل إنه يحدد كذلك الخير والشر. وإن القيم السياسية والقيم الأخلاقية لا تصدر إلا عنه وحده، وهي لا تكون مشروعة إلا من جراء سمتها المطلقة اطلاق قدرته، مادام هو فوق القوانين كلها، سواء القوانين التي سنّها هو أم تلك التي يقوم «الكومنولث» على أساسها. إنه لا يخضع لأي قيد من قيود القوانين، بل ولا لقيد العقد الأساسي الذي لم يشارك في وضعه. إنه الينبوع السياسي الوحيد (للحق) وللأخلاق. ويرى (هوبز) أنه السبب الكافي لذلك كله: ففي الحق، ينزل الملك على قدر تصرفه بالسلطة المطلقة منزلة لا يستطيع معها إلا أن يكون حكيماً حكمة عميقة، عاقلاً عقلاً كاملاً. وإن ما يثير أهواء البشر العاديين ورهبتهم ومجدهم مع ما يجرّ ذلك إليه من ضروب الشطط والغلو إنما يرجع إلى أنهم كائنات محدودة نهائية ضعيفة. أما (الملك) المطلق السلطة، ومن ثم، السعيد سعادة تامة ناجزة، فإن الخوف غير ذي موضوع لديه، وقد تمّ له إرضاء مطلب المجد من قبل. وإن العقل يجد سبيل حساباته ممهداً، وذلك يكفي منذئذٍ لاصدار (الملك) قراراته وفعاله، لإلهام قوانينه. إنه حقاً ينبوع جميع الخيرات، جميع ضروب العدالة، جميع القوانين. وإنما (بالملك) تبت السياسة على صواب، وبحكمة تامة، في أمر الأخلاق[1].

---

(١) انظر كتابنا: السياسة والفلسفة عند (توماس هوبز) ص ١٧٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وعلى هذا فكل شيء مباح (للملك)، وهو خالق الأخلاق. ولكن كل شيء مباح له في نظر (هوبز) عن طريق العقل، أي أن كل ما هو مباح للملك عقلي، بل معقول. وإن ذريعة مصلحة الدولة العليا لم تعد تفصل في الاعتبارات الأخلاقية فصلاً مشفوعاً بدعم ضرورة ملحة ذات طبيعة مغايرة. ذلك أن دعوى مصلحة الدولة العليا قد غدت سبب الأخلاق. وإنما هي المصلحة العليا للدولة ممثلة في (الملك)، و(الملك) هو العقل في (الدولة).

إن مذهب (هوبز) ينطوي على أمر متألق غاية التألق، وفاتن مغر، ألا وهو وحدة السياسة والأخلاق، اتفاق القوة والعدالة، اتفاق النفوذ والحكمة. (الملك) هو الحاكم، مثلما تمنى (أفلاطون). ولكنه ليس حاكماً لأنه حكيم، بل إنه حكيم لأنه حاكم، لأنه صاحب نفوذ مطلق. ومن المفارقات الطريفة أن (هوبز) الذي يضع العقيدة الدينية خارج المنظومة الفلسفية يسترجع، على هذا النحو، حجة دينية وينقلها إلى العالم الزمني. فقد ألف الناس أن يقولوا عن الله إنه القادر على كل شيء وإنه هو الذي لا يمكن أن يريد إلا الخير: إنه الكائن القادر على كل شيء، والعادل كل العدل، والطيب الطيبة كلها[1].

---

(١) انظر: روسو: اميل ــ الكتاب الرابع طبعة غارنيه ــ ص ٣١٦.

ولكن هذه المفارقة تكشف النقاب أيضاً عن وهن الاستدلال عندما نستعمله على أساس اتساقه الكامل، فلا ينجح البتة في فرض القناعة. والواقع أنه مهما بلغ مذهب (هوبز) في سيادة الحاكم سيادة مطلقة من التأثير فيمن جاؤوا بعده فإنهم لم يستخدموه البتة بنقائه المحض: وإنما أضافوا إليه على الدوام، حتى في نطاق نظرية الاستبداد المستنير، مسوّغات خارجية. فقد وجب لكي يكفي المذهب وحده لفرض القناعة أن يقر المرء موضوعة (هوبز) القائلة بإمكان اتسام العالم والناس بالسمة العقلية الكاملة أو قبول صبر مثل صبر (باسكال) وعزوفه عن شؤون هذه الدنيا.

ومن الواجب أيضاً الرضى بالعزوف عن الايمان بالحرية. ذلك أن أخلاق (هوبز)، كما يرسمها (الملك)، هي نظرية ميكانيكية عن الطبيعة الإنسانية، يحركها العقل بحساب ماكر جهة الحفاظ على البقاء والأمن والسلام. ومثلما يضطر (الملك) المطلق القدرة على الرضوخ لمشيئة تفكيره الحيسوبي، كذلك نجد المواطن حبيس سجن عقلانيته، تحمله على ذلك قوة (الملك) عند الاقتضاء، ولا تبقى له سوى حرية واحدة، هي حرية الأمن في ظل القوانين. إن اتفاق الأخلاق والسياسة يتحقق بالتضحية بالحرية في رعاية السياسة. وهذا يعني أن الأخلاق الخاضعة للسياسة هي في نظرنا أخلاق ضد الإنسان على الدوام.

وعلى الصعيد العملي، سيجنح كل إنسان إلى ألا يثق ثقة كاملة بالعقل مثلما وثق (هوبز) وألّا يؤمن بأن من الممكن ألا يتعرض سلطان يملك قدراً جد كبير من السلطة إلى احتمال جد كبير في أن يفسد ذلك إنسانيته بدل الايمان، كما حسب (هوبز) أن ذلك يبرأه من خبثه الطبيعي ومن كونه في الحال الطبيعية في منزلة بين منزلتين. إن استخدام السلطة عرضة دائمة للاسراف. وعندما طلب (هوبز) من كل إنسان أن يوكل أمره بدون أية حماية لمشيئة (الملك) المطلق القدرة، فإنه قد فتح الباب أمام غوايات الإنسان القادر على كل شيء وأمام أهوائه وعرّضه عندما يتسم بأنه قليل الذكاء وغير عاقل، إلى أن يغدو طاغية لا يحكم الناس إلا بالعنف والاعتساف.

ذلكم هو القدر، أو في جميع الأحوال الخطر، الذي يتهدد على الدوام، في آخر المطاف، تقدم السياسة على الأخلاق كما يمدحه المالحون؛ ذلك أن التقدم الممنوح إلى ممارسة القوة في البحث عن النجوع، على ممارسة الفهم في البحث عن المعقول.

والواقع أن انقلاباً ذا دلالة يطالعنا حتي لدى (هوبز): ألا تراه بالرغم من دعواه بناء العدالة على أساس السلطة ـــ المطلقة يسعى إلى تسويغ هذه السلطة ـــ المطلقة بإظهار أنها لا يمكن أن تكون إلا عقلية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ومعقولة ؟ وهذا التسويغ ، ألا تراه ينطوي على الاعتراف بفضيلة قصوى هي فضيلة العدالة ، والعدالة مقولة سياسية وأخلاقية معاً ؟

• أولا تؤلف السياسة ، في نهاية المطاف ، أساس الأخلاق ، شريطة ألا تقوم السياسة ذاتها على أساس القوة مهما بلغ شأوها ، بل على أساس العقل ؟ وهذا يعني الاعتراف بأن القوة ليست أساس الفعل الذي هي أداته . إن القوة لا تصلح أساساً : لأن القوة ليست قيمة ، وليس لها أي معنى ذاتي . وما من قاسم مشترك بين القوة من جهة ، وبين الخير والشر من جهة أخرى ، أو بينها وبين العادل والظالم : القوة لا تخاطب العقل . وليس في وسعنا جعل القوة عادلة . ومن الممتنع أن تنهض القوة بمهمة الارضاء والاقناع حتى ولو عمدنا إلى حيلة شبه لاهوتية ورقينا بالقوة إلى منزلة القدرة المطلقة واعتبرناها كمالاً مزعوماً . بل إن القوة لا تنجح حتى في إرغام من ينحل هو ذاته إلى ألا يكون سوى قوة بعزوفه عن أن يكون عقلاً . إن الإنسان قادر على القوة وعلى العقل وعلى الحرية . والقوة لا تكون عقلاً بحال من الأحوال ، ولكن العقل قد يقدم القوة . ويكفي لذلك أن يجاد استعماله . إن القوة بدون العقل تعجز عن إخضاع حرية العقل ، ولكن العقل يستطيع ذلك بدون رفد القوة إذا أسعفه الحظ . وإنما القوة التي تخدم المعقول هي التي تستطيع وحدها الفوز برضى البشر الأحرار ، وحتى بالرغم من الحظ .

والحق أن (هوبز) ينتقل إلى منظور آخر عندما يزعم أن الحاكم المزوّد بسلطة مطلقة لن يستطيع أن يقرر ويعمل إلا بحسب العقل وعندما يضع قوانين معقولة. وهو لعجزه عن بناء الأخلاق على أساس السياسة حاول أن يقيم صرح السياسة على الحكمة اللازبة (للملك)، أي على اعتبار أخلاقي. وعندما اعتنق (هوبز) هذا المنظور الأخير فإنه اعترف في الواقع بأن السياسة، حتى إذا كانت ناجعة نجوعاً موقوتاً، لا تكفي لإحداث الرضى ولا الاقتناع ولا القبول، بل ولا الفهم.

الأخلاق الشاملة السياسة

وقد أدى هذا القبول المقنّع المتأخر إلى عودة (هوبز) في آخر المطاف إلى الفرضية الرابعة التي ينمو من خلالها تناقض الأخلاق والسياسة كما لو أنها كانت هي الفرضية الوحيدة التي يمكن قبولها. إنها نوع من الالتجاء والبحث عن سند في الإجماع التام. ذلك أن التقليد الأوسع الذي ينطلق من (أفلاطون) و (أرسطو) ويمر (بالرواقيين) وبأصحاب النزعة الطبيعية من الفلاسفة، وحتى بـ(كروتيوس) Grotius و(لوك) و(كانت)، هذا التقليد قد انكب على الذود عن تقدم الأخلاق على السياسة إما بدافع الاخلاص أو بسائق حساب رياء، واعتبار ذلك طوعاً نتيجة الأخلاق وتطبيقاً لها وامتداداً، نتيجة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الحياة الخاصة وتطبيقها وامتدادها إلى الحياة العامة . ولذا فإن من العسير جداً اختيار مثل متميز يمثل لهذه الفرضية التي ينادي بها تراث عريق من خلال صور وأشكال جد متنوعة . ولـذا فإن من الأفضل أن نستخلص مبادءها الضرورية حتى نبني لها « نمطاً ـــ مثالياً » إنْ صح القول .

إن القول بأن الأخلاق تشتمل على السياسة ، وأنها تنطوي عليها أو يجب أن تسيّرها أو أنها تستطيع توجيهها ، هذا القول يتضمن بادىء ذي بدء افتراض وجود نظام كلي تكون الأخلاق مبدأه أو تعبيراً عنه وتكون السياسة عنصراً من عناصره . وإن القول بأخلاق النظام يرتبط بطبيعة هذا النظام ، بصفته المنتظمة ؛ إنها إذن شيء أساسي فيه ، وإن السياسة لا تستطيع الافلات منه بدون حدوث فوضى واضطراب ، هذا إذا استطاعت ذاك الافلات . وتبدو الصفة الكلية للنظام في معظم الأحيان على أنها عقلانية الواقع الذي يربط تأكيد مطلب النظام بتأكيد معقوليته . وإن الباحثين ليجنحون إلى التعبير عن وحدة النظام الذي يشمل الأخلاق والسياسة في صورة قانون ، واعتبار هذا القانون قانون طبيعة الأشياء وأنه يملي على الإنسان قاعدة حياته الخاصة وحياتـه السياسية معاً ، وأن هذه القاعدة قاعدة ضرورية وملزمة . ولا يستطيع فكر (الرواقي) أن يتصور إمكان وجود قانون للشؤون الخاصة وقانون

آخر مغاير للشؤون العامة. ذلك أن قانون الطبيعة، وهو قانون العقل، يسود جملة الشؤون الإنسانية[1]. إنه القانون الحقيقي، قانون العقل، المطابق للطبيعة، الحاضر لدى الناس كافة، الثابت، السرمدي، الكلي. إنه يدعو كل إنسان للنهوض بوظيفة المواطن ووظيفة الإنسان معاً. وهو يسود المجتمعات والأفراد على قدر سواء. إنه قانون يتعذر الغاؤه أو أن يُحوّره هذا الفريق أو ذاك من الناس. إنه قاعدة العادل والظالم مثلما هو قاعدة الخير والشر، قاعدة الحق وقاعدة الأخلاق معاً. ومن ابتعد عنه ابتعد عن طبيعته الإنسانية.

ثانياً، إن الناس يؤلفون العناصر العظمى في هذا النظام، سواء فيما يتصل بالأخلاق أو بالسياسة معاً. وقد نظر إليهم الباحثون تارة نظرتهم إلى سجناء نظام ضروري، وتارة أخرى على أنهم قادرون على الحرية وعلى العقل في آن واحد. إنهم عندئذٍ أحرار لفعل الشر، ولكنهم ليسوا مضطرين بالنظام، بل ملزمين، في الحياة الأخلاقية وفي الحياة السياسية، وفي هذه الحالة يذيع في الناس الاعتقاد بأنهم يملكون قدراً من العقل والذكاء كافياً قدر الحاجة لحسن استعمال حريتهم والتقيد طوعاً بالنظام الأساسي. وعلى هذا النحو يفسر الباحثون انفكاك

---

(١) انظر: شيشرون: الجمهورية ـــ الكتاب الثالث البند ٢٣. والقوانين: الكتاب الأول، البند (٥) و (٦).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

السياسة عن الأخلاق ويدينونه . إن لقانون الطبيعة معنى بالنسبة لكل إنسان على صعيد الذات وعلى صعيد الإلزام .

ونحن نجد الباحثين يؤكدون حول نسيج هذه الوحدة البنيوية المنتظمة أحسن الانتظام ولا سيما من جراء سمتها العقلانية ، يؤكدون طائفة من حالات الاتفاق والتقارب التي تدعم وحدة السياسة والأخلاق أو اتفاقهما . أولاً : وحدة بنيوية بين الفردي والجمعي ، السياسي : ويرى التراث التقليدي أن الفارق بينهما فارق درجة لا فارق نوع . ولعل (أفلاطون) يقول : إن أحرف الهجاء واحدة ، سواء كتبت بأحرف كبرى أو بأحرف صغرى . وإن القرارات تصدر عن الأفراد دوماً وتتعلق دوماً بأفراد ، وإنْ مرت بوساطة الاجتماعي والعام : إن السياسة تصدر عن الأخلاق ، وإليها تعود .

وفي هذه الشروط نشاهد قيام اتفاق أساسي ، طبيعي ، بين مصالح الأفراد والصالح العام ، سواء أكانت المصلحة العامة تساوي مجموع المصالح الخاصة أم كان الصالح العام شرط تلبية المصالح الخاصة أو إذا كان الصالح العام لا يستهدف سوى إرضاء المصالح الخاصة ومن شأن الوحدة المعلنة على هذا النحو أن تحل المشكلات التي يطرحها بادىء ذي بدء ادعاء مصلحة الدولة العليا لأن ضرورات السياسة تتسق مع إلزامات الأخلاق عندما نفهمها ضمن نظام يخضع

للخير . إن مصلحة الدولة العليا لا تشذ البتة عن أسباب النظام الكلي . ويكفي أن نجيد العمل حتى يكون عملنا ناجعاً ، لأننا حين نجيد العمل فإننا نعمل تبع بنيات الأشياء، نعمل بحسب قانون إنجازها ، ما دام قانون الطبيعة هو أيضاً قانون الخير وقانون العقل بآن واحد . وإن ضرورة النظام السياسي ، إذا ما نُضد بحسب واجبات العقل ، تترصع في الآلية الخفية لخطة الطبيعة . وفي الحد الأقصى ، يتضح أن القوة الناجعة والعقل لا يتنافران ، بل إنهما من طبيعة واحدة : إن بنية القوة بنية معقولة . وبالمقابل ، فإن العقل الذي يلم بعقلانية القوة الذاتية ويفهمها هو عقل ناجع : إنه الاستعمال الوحيد المطابق للقوة ، إنه يجعل القوة قوية ، وهو القوة ذاتها ، إن العقل والواقع شيء واحد .

لذا نجد هؤلاء الفلاسفة يثقون بالتربية أكثر ما يثقون ، وهذه الثقة لا تقوم على اعتبار التربية وسيلة تكوين إنساني وحسب ، بل بوصفها أداة الحياة السياسية . فالتربية هي التي تهب العقل نجوعه الأوضح عندما تهيء الأفراد وتعدّهم للتفكير العقلي وللاستقلال في الحكم ، وعندما تجعلهم كذلك مواطنين واعين ، بل إنها تكفل تكوين الرأي والحكام حين تُطرح مشكلات حاسمة . ومن هنا نجد أمثال (سبينوزا) و (كانت) يعلقون أهمية عظمى على حرية القول والكتابة ، وهي الشرط الأول لحرية التربية المعقولة . ويرى هذان الفيلسوفان أن حرية

التعبير هي أكثر وسائل التعبير السياسي شرعية، وهي وحدها الناجعة على المدى البعيد. ثم من ذا الذي قد يرضى بدون طيش ألّا يوافق من ناحية أخرى على ذلك باطلاق ؟ إن فئة قليلة من الباحثين هم الذين سيرجحون وحدهم الاهتمام بما يجري بانتظار ذلك.

نفهم إذن لماذا أمكن أن تنمو باتساق كامل الأفكار التي طرحت في كثير جداً من الأحيان في حلة مفارقات شهيرة. أليس من البديهي أن يكون الرجل الصالح بالضرورة هو المواطن الأفضل والأنفع ؟ إن الأخلاق الجيدة تنجب المؤسسات الجيدة، والمؤسسات الجيدة تصنع الأخلاق الجيدة. أفلا يوجد اتصال مستمر في الواقع بين الفضائل الأخلاقية والفضائل السياسية ؟ إنها جميعاً تنتمي إلى مبادىء واحدة، وتترصع في نظام واحد. وكيف لا يكون أحكم الناس عندئذ هم أفضل الحكام ؟ إن أحداً، على ما يبدو، لن يكون أقدر منه على صيانة النظام السياسي في التقيد بنظام الطبيعة، أو في إقامة نظام سياسي يطابق القوانين الكلية للأشياء. ومن ناحية أخرى، فإن هذا الاستدلال ذاته سيطبق أحياناً، لا على الفرد الحكيم، بل على الشعب الذي سيعترف بأنه يجسد تلك السمة العقلانية، وتلك الفضيلة، اللتين يكره الناس دوماً أن يعترفوا بتوافرهما لدى شخص واحد وحسب مزوّد بقدر مسرف جداً من السلطة.

ومن البديهي أيضاً في منظور هذا النظام أن يكون من الممكن تخيّل إقامة نظام سياسي كامل، دولة فضلى، في آخر الأمر. إن الدولة المثلى هي الدولة المتحققة بآن واحد بحسب الطبيعة وبحسب الخير، اتساق الكون المتحقق على السلّم الإنساني بين الجزئي والكلي. إن الدولة المثلى علامة على الاتفاق الذي أمسى بديهياً ومباشراً في آخر المطاف بين السياسة والأخلاق. ويكفي، في الحد الأقصى، أن يتحقق النظام ويسود في تقدم تاريخي حتى تعكس الدولة المثلى كلية النظام وتنهض نهوض دولة كلية تشمل المعمورة. وإن ذلك ذاته سيحذف الاعتبارات القصوى للسلامة العامة التي يمكنها الافلات من ربقة الأخلاق. وإن جميع المشكلات السياسية ستصبح بلا ريب مشكلات أخلاقية.

وينجم عن أن (الخير) الأسمى يسود النظام الكلي حقاً، وأنه يؤلف غاية هذا النظام ومبدأه، إنه يتضمن التقاء السعادة والنجاح في إنجاز (الخير) أو في التقيد به في جميع المجالات. إن ذلك يتضمن تحقيق نظام صفته الكلية وصونها. ومثلما يفترض (الخير) الأسمى الايمان البدئي (بالخير) والأمل في النظام، فإنه يدعو إلى الثقة بالعقل، والعقل هو القانون الطبيعي للنظام، بل إنه يدعو، في نهاية المطاف، إلى هذه الثقة القصوى التي تؤمن بأن الحرية ستكون قادرة على إلزام

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ذاتها بذاتها بالخضوع للعقل . وسيصبح الايمان بالعقل إذ ذاك على نحو تمسي فيه الحرية أخيراً وبصورة رئيسية حرية العقل وبالعقل ، في صورة عقل عملي ، بعد أن كانت بادىء ذي بدء حرية الشر .

إن علينا ألّا ننظر إلى تقدير كل تفاؤل من زاوية ضيقة هي زاوية الخصومة بين المثالية والواقعية . ويكفي أن نشاهد أن هذا التفاؤل لا ينجح في الاقناع ، وأنه لا يتصرف حتى بوسائل الاقناع . أجل ، إن الفلاسفة المؤمنين به يعرضون تفسيراً معقولاً تماماً ، ولكن أحداً لا يرضى بالتسليم والاقتناع ، وإن أحداً لا يرضى بذلك ، ولا يمارسه . وحيثما لا يستند النجوع السياسي إلا إلى الرضى الأخلاقي ، فإن عجز الحصول على هذا الرضى يقود إلى اللانجوع . إنه يؤلف في الحق العائق الحاسم في وجه مذهب لا يريد أن يستند إلى غير القبول القائم على الرضى والاقتناع . ومهما كان اتساق هذه الأخلاق التي تزعم تطبيق سياسة فإنها لا تنتهي في الواقع إلى ممارسة سياسية . بل إنها تدع كل إنسان مغلقاً على حياته الداخلية ، في أعماق ذاته . وهذه الأخلاق التي لا تستطيع مبارحة ذاتها تعود إلى وضع المذاهب الأخلاقية الخالية من السياسة ، باستثناء أنها تتوهم احتواءها على سياسة . وهي في كل لحظة عرضة لوضعها في مصاف الطوباويات .

وسبب ذلك جلي . فقد يستطيع مذهب يُقر بالضرورة أن يذود

عن فكرة نظام أخلاقي كامل يشتمل على السياسة إذا ما رضي بالانكماش في قوقعة حلم جيد الترابط. وعندما يجابه الشر وضروب الاخفاق تجده يلجأ دوماً إلى الحفاظ على ذاته باللجوء إلى نعمة نظرة لاهوتية خفية. والأمر قد يهون إذا كان المذهب مذهب عقلانية جذرية قد ترى في اتصاف الواقع بالصفة العقلية الكاملة وفي ذكاء الأفراد الكامل وسيلة كافية لترصيعهم في نظام سياسي معقول شأنه شأن النظام الكلي: والحق إن أنصار السياسة الأخلاقية قد استطاعوا ممارسة أعظم تأثير، والفوز بالقدر الأكبر من الأنصار والمؤيدين، لأنهم أكدوا قدرة الإنسان على أن ينمي عقله وأكدوا البحث عن توفيق معقول في المستقبل، وعرضوا تحقيق نظام يتسق في الزمان مع النظام الأخلاقي للعالم بأن جعلوا إلزام النظام يحل محل ضرورة النظام.

ولكن ثمة خطراً حتى في هذا التأويل الوسيع: إن الفرد الأخلاقي يكتسب قدراً عظيماً من الايمان بقيمه الأخلاقية، وإن قناعاته الأخلاقية تبلغ من القوة مبلغاً يجعله يجنح إلى الظن بأنه يكفي أن يبشّر بالوعظ الأخلاقي حتى ينتصر ويفرض على العالم قوانين أخلاقية فتغيره، ولا سيما من أجل إقامة نظام سياسي أفضل. وعندئذٍ يخيل إليه أن الكلام والوعظ يكفيان للعمل. وهو يسرف في تقدير نجوع التربية؛

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ومن الخطأ أن نجد تأكيد المبادىء الأخلاقية والمقال الأخلاقي يحلّان محل العمل .

وعلى العكس ، يذهب الباحثون أحياناً إلى الكلام على فلسفة تسويغية للنظام لأنه نظام وهم يتذرعون بذريعة بناء فلسفة عن النظام الكلي تكون هي فلسفة النظام الأخلاقي . فنجدهم يطرحون استعمال القوة والقواعد التي يفرضونها عنوة وواقع السلطة التي تفرض العنف ، يطرحون ذلك كله لمجرد وجوده على أنه عوامل ذاتية للنظام ، وأنها ، من ثم ، عناصر ذاتية في الممارسة الأخلاقية . ومن المألوف أن وراء هذا القناع تطرح السياسات الخالية من القصدية الأخلاقية ، تلك التي تسعى إلى شمول الأخلاق التي تفرزها داخل ممارستها السياسية . والحق أنهم يعودون من خلف برقع النظام المزعوم إلى سياسة العنف .

ولكن النظام للنظام أمر فارغ يقبل أي تأويل تعسفي شأنه شأن الحرية للحرية . والحق أننا ما أنْ نتناول باسم النظام للنظام مسألة نظام معطى حتى ينزع واقع المعطى من حيث أنه غير ذي دلالة إلى التغلب على دلالته السوية النظامية بما يشتمل عليه من اعتساف ووثوقية عمياء . وكما لا توجد حرية إلا نحو نظام ، فإن نظاماً لا يوجد إلا بالحرية ، ولأجلها .

فالصعوبة العظمى لا تنشأ على الدوام إذن من تجربة الشر ومن

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وهن الإنسان وحسب ، بل من التنافر الحاسم الذي يقيم التعارض بين تأكيد نظام أخلاقي ذي وجود مسبق وبين الاعتراف بحرية إنسانية مبدعة . ومهما يكن النظام المعطى ، فإن الحرية التي هي حرية بالنسبة لهذا النظام ، والتي يُعترف بها على أنها المبدأ الأساسي للوجود الإنساني تجعل الآثار التي يبدعها الإنسان بحرية تعارض النظام المعطى أو تتعرض لذلك بصورة يتعذّر التنبؤ بها . وإنما يقال عن الحرية إنها حرية الشر ، وعن البشر الأحرار إنهم طالحون خبثاء بالاضافة إلى هذا النظام المفترض سلفاً . إن حرية كل فرد هي التي تنطوي بالضرورة ، وفي جماعة ، وبوجه الدقة لأنها ليست خاضعة لتحديد مبادىء النظام المشترك ، تنطوي على استعمال القوة حتى تضمن في الغالب ، وحتى تكفل دوماً ، الاستمرار الضروري لاتفاق الحريات المتفاوتة بجوهرها اتفاقاً واقعياً . وقد يقود تعذّر إرجاع الحرية القادرة على الإبداع إلى نظام معطى ، يقود إلى استخدام قوة بدون مسوّغ يتفق مع المعايير التي تمنحها هذه الحرية لذاتها ، وبحسب حدود هذه الحرية .

وعلى الرغم من ذلك فإن السياسة لا تنفصل عن الأخلاق ولا تعارضها . ولكن أخلاق سياسة من السياسات ــ أخلاق الجماعة ــ قد تجد نفسها على خلاف مع أخلاق فرد من الأفراد القادرين على الحرية ، وعلى خلاف مع السياسة المرتبطة به . وربما كان الخلاف بين السياستين خلافاً تقنياً يحل على صعيد العقلانية الغائية .

أما اختلاف النظرات الأخلاقية في جماعة سياسية فإنه يؤلف خلافاً أساسياً : وليس في وسع أية نظرة من هذه النظرات أن تحل وحدها هذا الخلاف حلاً أخلاقياً . ومن المتعذر الفصل بشأنه إلا بالقوة . وليس بين حريتين خاليتين من الإرادة الطيبة المتبادلة أي ارتباط اجتماعي ممكن إلا عن طريق القوة . وهذا يعني الاخفاق السياسي لكل أخلاق تزعم أنها تؤلف في الوقت ذاته سياسة كافية . إن التعددية الأخلاقية الممكنة ، وتعذر إرجاع بعضها إلى بعض إرجاعاً متبادلاً ، وهي لا تنفي علاقات الفرد بالفرد ، إنما تجعل من المحال وجود وحدة بنيوية ، وحدة بالطبيعة بين الأخلاق والسياسة .

وهذه الوحدة ليست وحدة الجوهر ، ليست وحدة معطاة ، بل هي وحدة ينبغي صنعها . إنها ليست وحدة ضرورة ، بل وحدة إلزام .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ـ ٣ ـ

محاولات حل

إن تناقض السياسة والأخلاق يبدو تناقضاً ممتنعاً على الحل ما دمنا ننظر من داخل إلى العلاقات التي يمكن أن تربط إحداهما بالأخرى، ولم يكن في وسع أية فرضية من الفرضيات الممكنة التي تصورناها أن تتقلب ببداهة على غيرها، وقد اتضح لنا أن كل فرضية منها هي إما غير مقنعة أو جزئية، أو ناقصة أو غير ناجعة. وقد لاحظنا أكثر من مرة أن بعض الفلاسفة كانوا يحاولون، على العكس، حل تناقض السياسة والأخلاق من خارج، ولا سيما بتسويغ الروابط التي يؤكدون على وجودها بينهما، وهذا التسويغ لا يعمد إلى سيطرة السياسة على الأخلاق، أو الأخلاق على السياسة سيطرة مباشرة، بل بانتماء كلتيهما أو بإخضاعهما لنظام مشترك يشملهما ويتجاوزهما.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولعل الحل لن يوجد داخل دارة (السياسة والأخلاق) بل في واقع، أو لدى كائن قادر على احتوائهما وتجاوزهما.

○

فالذي يختار حرية الانسان فرضية مسبقة أولى، ومبدأ أولاً، بأقوى معنى لكلمة الحرية، إنما يعترف بقدرته على تجاوز ذاته وتجاوز كل المعطى، وبأن يضيف بطريق أثره إلى ذاته وإلى العالم. وبقول وجيز، إن المؤمن بقدرة الإنسان المبدعة لا يرى ثمة من نظام كلي معطى بصورة مسبقة لا في الواقع ولا في قانونه الضروري ولا في ماهيته. بل إنه لا يرى كذلك أي نظام قادر على أن يحدّد أو يحتوي بصورة نهائية الوجود الأخلاقي والسياسي الإنساني، هذا الوجود الذي يؤلف، أحسن ما يؤلف، مجال ممارسة الحرية المبدعة.

ونحن لن نتوقف عند التأكيد بوجود قانون سرمدي يكون مبدأ النظام القائم بين الأشياء المخلوقة ويؤلف سبب وجودها، وبوجه خاص بين الشؤون الأخلاقية والسياسية التي يسودها قانون الطبيعة وقوانين البشر. فهذه المعرفة النقلية الإلهية كما يقول (القديس توما)[1]

(١) القديس توما: المجموع اللاهوتي ـــ الفقرة ٩٣ البند (١).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

St. Thomas ، في صيغة تصلح قاعدة لكل ما يُصنع ولكل ما يتحرك ، إنما تؤلف القانون السرمدي ذاته كما يقول تلميذه (ريشار هوكر)[1] R. Hooker ، وبهذا القانون حدّد الله منذ الأزل متى ، وكيف يكون ما يبدأ وما يوجد بسائق إرادته . «إن كون الله هو نوع من قانون عمله» . أجل إن القانون الإلهي السرمدي يرفد الوحدة الميتافيزيائية للأخلاق والسياسة بأساسها ، ولكن نور الايمان الغامض لا ينير سبل الخلافات الراهنة التي تجعل السياسة والأخلاق متناقضتين في الدنيا : إنه لا يحل تلك الخلافات في عين السر الذي يحيق بالإنسان نفسه ، وإنما يدعها فيه . ولنذكر قول الحكيم (هوكر) عن الله ذاته : «إن أفضل بلاغتنا هي أن نصمت بصدد الله» . وسيقول (هجل) ، على شاكلته ، وهو يشير إلى مقاصد العناية الربانية : إننا لا نقدم عن التاريخ إلا عرضاً ناقصاً[2] ، تصوراً خارجياً كله ، تصوراً فارغاً سدى (ليس بالمليء ولا بالناجز) .

وعلى الرغم من مشابهة مبدأ الحل (الهجلي) الخاص وهو يدعنا في نهاية المطاف عزلاً تماماً ، فإن (هجل) يقدم لنا بالمقابل مذهباً جديداً جدّة كبرى عن علاقات الأخلاق بالسياسة ، وهو مذهب يجاوز في الواقع ، وعلى طريقته ، تناقضهما .

---

(١) ريشار هوكر : النظام الكنسي ــ الكتاب العاشر ، الفصل الثاني البند (٢) .
(٢) هجل : فلسفة الحق ــ البند ٣٤٣ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هنا أيضاً يجري التجاوز ، إنْ صح القول ، من خارج . ذلك أن الأخلاق والسياسة تجدان أنفسهما وقد احتواهما مجرى التاريخ الكلي والضروري ، فأصبحا ، من بين أشياء أخرى ، من تجليات التاريخ الخاصة والجائزة . وتشتهر المقاصد والقناعات الأخلاقية والأعراف والقواعد الحقوقية والقرارات والمؤسسات السياسية بأنها نسبية بالاضافة إلى اللحظة التي تقابلها في نمو تاريخي ضروري . فهي تعبير عنه ، وهي تؤلف مختلف ظواهر واقع تاريخي مشترك ، وهو لا ينمو وإياها على صعيد واحد ، ومن الجائز وصفها تبع منظور نعتنقه ، شأننا في ذلك شأننا عند تحقيق الفكر الكلي ، وتحقيق تكوين الإنسان ، وظهور العقل والحرية . وإن الوجه الحاضر من العالم الأخلاقي والسياسي ، والوجود الحاضر على النحو الذي يعيه أناسي العصر ، كل ذلك أشبه بقشرة خارجية تماماً ؛ ولكن كل شيء إنما يصنع من لب اللوزة[1] : الآراء والأهداف والنيّات والمثل العليا ، وما ندعوه بالقيم الأخلاقية والسياسية ، كل ذلك ليس سوى طرز من التفكير والعمل وظهور ظواهر نسبية بالاضافة إلى لحظة من لحظات التاريخ ، وبها تتجلى هذه اللحظة ، أما داخل التاريخ فإننا جميعنا نحيا في مستوى حال من أحوال الحرية بذاتها ،

---

(١) هجل : فلسفة الحق ــ المقدمة ص(١٥) و : العقل في التاريخ ــ طبعة هوفميستر ص٩٧ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وهي ليست سوى الشكل العاطفي إلى حد كبير أو صغير، الشكل التأملي لإرادتنا. إن القيم التي نؤمن بها ليست إلا أشباحاً متوهمة، وأقنعة تختفي وراء تمويهها اختفاء عميان لا يرون ولا يعرفون، بل يعملون بالفعل على إنجاز ضروب من تقدم التاريخ الفعلي تقدماً مجرداً ضرورياً. وكل ظاهر من هذه الظواهر الناشئة على هذا النحو يؤلف لحظة ضرورية تأتي في حينها، ولكن من يحيونها في صور أخلاقية وسياسية لا يدركون حقيقتها لأن من المتعذر فهمها إلا من بعد، **وبصورة لاحقة**، في مفهوم التاريخ الناجز.

وقد أُكدت وحدة الأخلاق والسياسة من جهة أخرى في منظور آخر ليس بأقل شهرة. والواقع أن (هجل) يحدّد من ناحية أولى الأخلاق الذاتية المجردة التي تؤلف وجهة نظر الفاعل، وجهة نظر الفرد حيال إرادته[1]. وهذا هو مفهوم الأخلاق كما يتجلّى من (روسو) إلى (كانت) وإلى (فيخته) Fichte. إنه مفهوم الأخلاق بالمعنى التقليدي، بوصفها وعياً بذاتها من قبل أن تنفي ذاتها وتتجاوزها في العمل، ما دام جوهر العمل يُعتبر على أنه متركز في النية. إن الشخص يغطي بوجوده جملة وجود مصالحه. وليس في وسع أي حق أن يقاوم ضرورة الفرد الحياتية.

---

(١) هجل: فلسفة الحق ـــ البند (١٠٥) وما بعد.

أما التخلق فإنه، على العكس، الواقع المشخص للحياة الأخلاقية الواعية بذاتها: إنه مفهوم الحرية، أي الأخلاق ذاتها بعد أن لم تبق مجردة وشكلية وغير محدّدة، بل أصبحت العالم الراهن، الحاضر، الذي لبس حلة طبيعة الوعي بالذات[1]. إن التخلق يشتمل على العادات الأخلاقية المعاشة بالفعل، سواء اتصلت بالأسرة أم بالمجتمع المدني أم بالدولة. إنها تنجز وحدة الأخلاق والسياسة. وإن القوانين والمؤسسات، وهي العقلانية ذاتها، لا توجد إلا في الأفراد. ولكن الأفراد ليسوا ما هم إلا بها[2]. وإن على أخلاق الواجب ألا تنحل إلى مبدأ الأخلاق الذاتية الفارغ، فهي نمو الضرورة الأخلاقية الموضوعية في العادات الأخلاقية للأسرة، في العلاقات الحقوقية وفي القضاء في المجتمع المدني وفي إقامة الدولة وفي قوانينها.

وعلى هذا فإن الفرد الحقيقي عند نهاية التاريخ هو مواطن الدولة ذات القوانين الصالحة، أي أن هذا الفرد يصبح عضواً في واقع أخلاق موضوعية[3]. ذلك أن الدولة قد أصبحت الواقع بالفعل (لفكرة) الأخلاق الموضوعية. إنها قد أصبحت المعقول بذاته ولذاته، الواقع

(١) هجل: فلسفة الحق ـــ البند ١٤٢.

(٢) هجل: فلسفة الحق ـــ البند ١٤٥ والبند ١٤٧.

(٣) هجل: فلسفة الحق ـــ البند ١٥٣.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بالفعل للحرية المشخصة[1]. وإن البنية السياسية التامة تنجز الواقع الأكثر تخلقاً وتجعل من الممكن في الوقت ذاته الإنجاز الأقصى لخصائص الشخص الفردية[2].

ولكن التجليات الفردية، الأشخاص أو الأمم، حتى نهاية التاريخ، إنما تعرب عن جدل هؤلاء الأفراد من حيث أنهم كائنات نهائية وعبرها ينتج هذا الجدل (الروح) الكلي، الروح الذي يمارس حقه، وهو الحق الأسمى والواقعي وحده، في أن يطرح نفسه في تاريخ العالم على أنه محكمة العالم[3]. وذاكم هو القول الشهير، صيغة: «العدالة هي روح العالم». والأمر هو أمر الاعتراف خلف ظاهر الزمني والعابر بجوهر محايث، وبسرمدي هو حاضر[4].

أجل إن (هجل) يقيم وحدة الأخلاق والسياسة، ولكنه، في الوقت ذاته، يرجع القيم الأخلاقية والسياسية إلى ظواهر عابرة مغلوطة، وهي بذاتها فارغة سدى. أو أنه يتجاوزها لأن الواقع، أو الحقيقي، ينجز ذاته من خلال هذه الظواهر، هذه الأخطاء. وإن واقعية

(١) هجل: فلسفة الحق ــ البند ٢٥٧ وما يلي.

(٢) هجل: فلسفة الحق ــ البند ٢٦٠.

(٣) هجل: فلسفة الحق ــ البند ٣٤٠.

(٤) هجل: فلسفة الحق ــ طبعة (هوفميستر) الآثار، ص ١٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

(هجل) توجب التأكيد على وجود «أخلاق» تجعل التاريخ، تجعل صيرورة العقل الضرورية، حقيقة الحياة الأخلاقية. وستُقدّر آراء البشر وأعمالهم في محكمة التاريخ بحسب اسهامها في صيرورته. بحسب «نجاحها التاريخي». وإن الدولة الكاملة، وفيها تتوحد هوية التخلق والشرعية، هي التي تطلق الأحكام الأخلاقية الحقيقية. ولكن علينا أن ننتظر نهاية التاريخ إذا أردنا أن يكون لحكم (التاريخ) معنى يمكن إدراكه.

وهذا يعني أن (هجل) يدعنا، نحن الذين نعيش داخل تاريخ (من جملة عدد كبير من التواريخ) أمام واقع ــ أعلى نعجز عن فهمه في أفضل الأوقات وأشدها الحافاً، يدعنا غرق في خصومات أخلاقية وسياسية لا نملك لحلها في الوقت الراهن أي معيار، ولا أية محكمة. وما دامت الواقعية الهجلية التي تجيد إقناعنا بوحدة الأخلاق والسياسة وتنقذنا خير إنقاذ من وهم القيم الأخلاقية والسياسية لا تنجح في أن تجعلنا نعترف اعترافاً كلياً بوجود (تاريخ) كلي عام وبمعنى لهذا التاريخ، فإن (هجل) يقذفنا في الواقع إلى خضم الصراع اليومي بين القيم الأخلاقية والسياسية، وهو صراع أعمى في نظره. وهذا هو ينبوع عدد جمّ من تجليات الريبية الأخلاقية التي تميز الرأي المعاصر الذي حفظ في الغالب من المذهب الهجلي نقد نسبية القيم بدون أن يعترف بالدلالة الأخلاقية للصيرورة التاريخية وللتحقيق الضروري للعقل.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وفي ظل الواقعية الهجلية ستتكاثر «المذاهب الرديئة»، تلك التي أدانها (هجل) هو نفسه بصراحة. وستعلن بعض هذه المذاهب تسويغ قيمة موقف من المواقف بنجاحه المباشر، وستزعم أنها تتخذ النجاح السياسي الراهن معياراً كافياً للخير وللحقيقة الأخلاقية. وعندئذٍ سيرجعون ويسقطون في هاوية التأكيد على تقدم السياسي على الأخلاقي باعتبارهم أن العنف ينجح في أن يكون أساس الخير والحق، وهذا ما كان (هجل) أول من رفضه. وسيفضل باحثون آخرون التأكيد مجاناً في الأغلب أيضاً على أننا نعرف من داخل التاريخ، وبصورة مسبقة، معرفة علمية واثقة معنى التاريخ؛ وسيروقهم الانصراف إلى تعريفه ثم يضيفون بأن الإنسان لا يستطيع أن يقصّر ولا أن ينجح ولا أن يكون مصيباً، ما دام يفعل ويسير بحسب هذا المعنى. وهذا ما يؤلف وسيلة دعاوة سهلة بإسراف، ومثيرة بإسراف، مما يجعلها تصبح سلاحاً من الأسلحة المفضلة بين يدي الذين اختاروا أن يحكموا الناس اعتسافاً بضربات من العنف والكذب. ومن الممكن أن يوضع هذا السلاح بيسر أعظم في خدمة أية قضية، ما دام تعريف أي معنى من معاني التاريخ لا يخضع لبرهان علمي مثلما لا يخضع لهذا البرهان القول بوجود تاريخ شامل أو وجود غاية لهذا التاريخ. وهنا أيضاً يصاب مذهب (هجل) بانحراف وتشويه في نظرته إلى (الدولة) الكاملة التي قد تقدر في نهاية التاريخ على ألا تحدّد بقوانينها الصواب والخطأ أو

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العادل والظالم وحسب ، بل تحدّد أيضاً الخير والشر . وهنا أيضاً قد نرجع إلى القول بتقدم السياسي على الأخلاقي ، وذلك ليس على طريقة (كاليكلس) Calliclès اللاأخلاقية ، بل على طريقة (هجل) الاستبدادية . وهنا أيضاً قد نجد من جديد مبدأ الانحرافات التي نصاب بها منذ تجنبنا بنيات العقل التي كانت تؤلف في نظر (هوبز) وفي نظر (هجل) على السواء، كانت تؤلف في الحق أساس مذهبهما وغايته ، كما تؤلف في الوقت نفسه حدوده .

ولكن من الجائز ، بالمقابل ، أن نعكس الآية ونرد إلى (هجل) اللوم الذي كان يوجهه إلى نظرية العناية الربانية : إن البنيات العقلية في تصور (تاريخ) وحيد كلي للإنسانية باعتبار كليتها المجردة ، والضرورة المحايثة لنموها وهي تسير (بالتاريخ) شطر غايته ، وحتى هذه الدائرية التي تحبس لانهاية الحوادث البشرية في جملة واحدة ، هذه الحلقة التي يحب (هجل) اعتبارها برهاناً على صحة فلسفته : كل ذلك لا يفرض ذاته على الإنسان إلا بنوع من حل سعيد هبط فجأة على الأرض . فحرية الإنسان المبدع تنقذه من (التاريخ) الكلي مثلما تنقذه من أي نظام سرمدي بالقوة أو بالفعل . وإن الحرية المبدعة بإسراف مما يقدر الإنسان عليها تجعله قادراً على أن يسيء استخدام الأسلحة القوية بإسراف في نظر الواقعية الهجلية التي لا تدع له سوى مجال ضيق

ضروري لاستعمالها في إطار (التاريخ). ومن شأن كل فرد خاص، وهو لا يمكن أن ينفصل عن التاريخ المحدَّد الذي يكوّنه، في التأليف المتكرر على نحو غير محدود بين جهوده وجهود سائر الأفراد الذين يعيشون ضمن جملة اجتماعية واحدة، وفي حقبة تاريخية معينة، وهو كائن بصير وأعمى بآن واحد، وهو مرغم على أن يصنع أسلحته البائسة كلها، بل وعلى أن يصنع عقله ويجابه بدون انقطاع التاريخ الذي يسهم فيه مع التواريخ التي يحدثها الآخرون، وهو مبدع تافه لنظام ناقص دوماً، ومتعلق بالآخرين وبالحظ بأكثر من تعلقه به نفسه، إن من شأن كل إنسان، وهو أقل قدرة بكثير من الإنسان الإلهي لدى (هجل)، أقل منه في الواقع كثيراً، لأنه يبقى قادراً دوماً على حرية إيجابية، قادراً على تجاوز مجدِّد، قادراً على الإبداع، قادراً على أن يكون أحد مشرّعي المستقبل.

○

من هذا التقصي المنهجي الذي خصصناه بالأنماط المثالية لعلاقات الأخلاق بالسياسة، يمكننا أن نخلص إلى الابقاء على التناقض الجذري الذي اعترفنا به بين الأخلاقي والسياسي. إن الأخلاق والسياسة ماهيتان لا تنحل إحداهما إلى الأخرى. ولم يكن من الممكن اكتشاف،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أو إقامة، علاقات تحليلية داخلية قادرة على كفالة وحدة جملة منطقية يمكنها أن تخضع إحداهما للأخرى، ولا على اكتشاف علاقات خارجية يمكنها إخضاعهما كلتيهما لنظام مشترك يستطيع احتواءهما. إن الأخلاق والسياسة تؤلفان نظامين مختلفين بطبيعتهما، ومن المحال إرجاع إحداهما إلى الأخرى، على نحو تحليلي يمكن البرهان على صحته. ولا مندوحة من أن تنهض من ذلك دوماً مشكلة لا تنحل إلى سواها، مشكلة الحرية، مشكلة الاعتساف، مشكلة القطع باتخاذ قرار.

وعلى الرغم من ذلك، فإن هذين النظامين ينطبقان على واقع واحد، هو وجود الإنسان، من حيث معناه وقيمته، وجوداً اجتماعياً، سياسياً، حتى في إنجاز ما هو أكثر شؤونه فردية، إنجازه الفرد الإنساني السياسي بجوهره، القادر على إنتاج وجوده بحرية تكبر أو تصغر، وبوعي يزيد أو ينقص. وينجم عن هذا الواقع أن هذين النظامين، مهما امتنع إرجاع أحدهما إلى الآخر، يندمجان في منظومة عمل متبادل، منظومة نوسان وصفنا أعظم أنماطها المثالية المميزة. وقد وجدنا أن من هذه الأنماط ما تجلى على أنها طوباوية لأنها سدى، وهي الأنماط التي تزعم وجود السياسة بدون أخلاق، أو الأخلاق بدون سياسة. وقد كانت جميع الأنماط الأخرى ممكنة التحقيق أو كانت متحققة في الواقع، ولكن نقصها وإخفاقها كانا يرجعان إلى اتصافها بأنها وحيدة الجانب،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ومتجمدة داخل نمط من العلاقات غير المتبادلة بين الأخلاق والسياسة. ولذا ينبغي الاعتراف بتعذر إرجاع اختلاف الأخلاق عن السياسة وعلاقاتهما الوثيقة المتبادلة، أي الاعتراف بالصفة الجدلية التي تشد إحداهما إلى الأخرى. إنها، بالرغم من اختلافهما، لا يمكن أن تنفصلا إحداهما عن الأخرى، لأنهما تنزعان إلى أن تنتج إحداهما الأخرى بالتناوب، الأخلاق المعينة تنتج سياسة تتصل بها، والسياسة المعينة تنتج أخلاقاً تتصل بالعادات الأخلاقية الناجمة عنها.

وقد ترتدي هذه العلاقات بين الأخلاقي والسياسي حلل عدد غير محدود من الدلالات، سواء أتناول الأمر علاقات الاتساق القيمي، أم العلاقات الغائية الصادرة عن التقنية أو عن المشروع، أم علاقات عقائدية ذات مقصد هجومي أو دفاعي، تحورها جميع التشكلات العاطفية، أم تناول الأمر تركيب نسب معقدة من بعض هذه العناصر مع بعض.

وما دامت الأخلاق والسياسة، في شكلهما الأعم، تنتظمان وجود الأفراد القادرين على الحرية وعلى الوعي، والمهيئين بالدرجة الأولى إلى أن يحيوا حياة مشتركة، فإن جدل علاقاتهم يعرب، باعتبار، عن ضرورة راهنة، ويعرب باعتبار معاكس، عن إلزام.

وقد طالعتنا فيما سبق هذه الضرورة الراهنة التي تضاعف

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ضرورة جوهرية وتفرض على البشر القادرين على الحرية بأية وسيلة كانت أن يطيعوا نظاماً مشتركاً، هو النظام السياسي. وهذه الضرورة تقابل السمة الأساسية التي تسم الحياة المشتركة: إن من يرفضها يرفض أن يعيش عيش إنسان، بل وأن يبقى في قيد الحياة. ولذا فإن الحياة المشتركة ترتدي حلة الوعي بإلزام أساسي؛ ومن الجائز أن يتملّص المرء منه بفعل حر، ولكنه يدفع حياته ثمناً. وبالرغم من ذلك فإن الحياة المشتركة تستلزم، منذ أن توجد، الرضى والقبول.

وهذه الضرورة الراهنة تترجم الإلزام الذي يقع على الإنسان ما دام كائناً اجتماعياً، في أن يطيع نظاماً عاماً، وهذا ما يتضمن حداً أدنى من ثالوث الاعتراف بنظام مشترك، وبحكم، وبكفيل. وبهذا المعنى، وبهذا المعنى وحده، إنها ضرورة كلية. إن الضرورة الراهنة لا تجاوز الشكل المشترك للنظام. وهي تستهدف الحد الأدنى من النظام الذي يمتنع دونه كل إمكان للوجود المشترك. إنها مطلب الحد الأدنى السياسي الذي تضطر كل أخلاق إلى اطاعته، اضطرار إلزام جوهري.

وهذه الضرورة الراهنة لا تنطوي بوجه من الوجوه على حق الضرورة، مما قد يزعم نظام عام محدّد معطى والسلطات المقبولة على أنها صاحبة الحق في الحكم بصدده وبالذود عنه، قد يزعم في حال الأزمة، باسم السلامة العامة، إخضاع سائر الاعتبارات الأخرى، ولا سيما كل

اعتبار أخلاقي . إن ذلك لا يكفي لإدانة ادعاء المصلحة العليا للدولة . ولكن ذلك لا يسوّغ شرعية هذا الادعاء باسم هذه الضرورة الراهنة : فما من رضى يقبل أبداً مثل هذا النظام العام الخاص على أنه ضروري ، وليس ثمة أي إلزام في الرضوخ له على أنه إلزام جوهري . وهذا يعني أن من المحال أن يوجد نظام سياسي خاص يحمل على ضرورة اعتباره النظام السياسي الوحيد القادر على ضمان الوجود الإنساني أو استمرار حياة جماعة من الناس ، لا بوجه عام ، ولا في حالة خاصة . وبعبارة أخرى ، لا توجد (دولة) كاملة . وينبغي أن يتاح لكل إنسان أن يقبل بحرية الدولة الناقصة التي يختارها ، بدون أن تتعرض حياته للخطر ، وبالرغم من أنه لا مندوحة لأي إنسان من أن ينتمي انتماء ضرورة تامة إلى دولة إذا شاء البقاء في الحياة .

وفي صراع الضرورات والقبول ، يجب الانطلاق ، كما يقتضي ذلك جدل الأخلاق والسياسة ، من فكرة أن أول ضرورة هي ضرورة القبول . إنها أولاً ضرورة واقع ، لأن من المتعذر استمرار الطمأنينة بدون عموم الرضى والقبول . وبدون هذا القبول تبقى سيادة العنف سيادة واهية ، لأن العنف يعجز عن أن ينقلب إلى سيادة بالقانون . ولكنها أيضاً إلزام أخلاقي : إلزام التقاء جملة حالات القبول العاقل والمعقول .

إن إخضاع السياسة للأخلاق لا ينطوي ، هو أيضاً ، على

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ضرورة تحليلية ، ولكن ذلك لا يمنع من أنه يستجيب بآن واحد لضرورة راهنة ولإلزام أخلاقي يتراكبان بعمق أحدهما في الآخر .

إن نظام السياسي ونظام الأخلاقي لا يتجسدان ، ولا يلتقيان ، ولا يمسان الواقع ذاته إلا باعتبارهما نظامي آراء ، وبتوسط رأي الناس الذين يعنيهم أمرهما . وإن (هيوم) هو أفضل من لفت نظرنا إلى ذلك : « لا شيء يبعث على دهشة من ينظر إلى الشؤون الإنسانية بعين فلسفية أكثر من رؤية كيف يحكم العدد القليل من الناس العدد الأكبر منهم ... فما سبب هذا العجاب ؟ إنه ليس **القوة** ، لأن المحكومين هم الأقوى دوماً . وإن أية حكومة لا يمكن أن تقوم إلا فوق أساس الرأي ، أكثر الحكومات استبداداً وقوة سلاح وأكثرها شعبية وتحرراً على السواء »[1] . ولئن امتنع قيام السياسة بدون اتفاق في الرأي ، فهذا يعني أن عليها أن تفوز ، على نحو أو نحو آخر ، بقبول من تحكمهم .

وسواء أكان الأمر أمر سياسة أم أمر أخلاق فإن من المتعذر أن يستقر وضع ، أو يتوافر أمن ، إذا لم يتحقق قبول الأفراد على نحو أو على نحو آخر . وقد لا يكون ذلك شرطاً في ميدان الازدهار والتوسع ، ولكن

---

(١) دافيد هيوم : المحاولات ، أخلاق وسياسة ، المحاولة الخامسة ، الطبعة الثالثة ١٧٤٨ ، ص ٣٩ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

طمأنينة الاستمرار تؤلف مقولة سياسية أساسية، شرط النظام العام، علامة نجوعه، وبكلمة واحدة، النظام الذي يكفل النظام، النظام بالنظام، السلام. ومن المحال أن يعرف النظام السياسي السلام ما لم يكفل الأمن. وإن الحرب الأهلية تتجلى في صور كثيرة جداً، سواء أكانت حرباً صريحة أم حرباً باردة: إن المحكومين يستخدمون فيها العنف بصورة منهجية ضد النظام القائم؛ والحكام يستخدمون فيها سلطتهم على هامش (الحق) والقوانين. ولا يعيد النظام المدني والأمن إلا الرضى بالقانون.

ومهما قيل في هذا الموضوع في أغلب الأحيان، فإن وجود أفراد قادرين على الحرية، ووجود جماعات قادرة على الاستقلال يؤلفان، على الأقل، مادة كل سياسة. فالسياسة لا تجري إلا مع حرية الأشخاص وأيضاً ضدها، مع الأشخاص القادرين على الحرية أو ضدهم. وعندما اعتبر (مونتسكيو) الفضيلة والشرف والرهبة مبدأ أشكال الحكومة الممكنة فإنه لم يمط اللثام إلا عن مبادىء ثانوية: وآية ذلك تنافر هذه المبادىء ــ فضائل من ناحية، وأهواء من ناحية أخرى. ــ إن المادة الأولى في كل سياسة، وفي كل نظام سياسي، هي الحرية: وإن الفضيلة السياسية والشرف يشهدان على حرية واعية بذاتها. إنهما استعمالان أساسيان للحرية، طرازان لممارستها في النظام السياسي بتأكيد الجماعة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وبتأكيد الذات في الجماعة. أما الرهبة فإنها شكل عاطفي من أشكال الحرية، وهو شكل لا يمكن أن يبقى إلا بالتنكر لذاته. إنه حرية بذاتها بعد أن لم يبقَ لها سوى معنى التربص من أجل حالات تمرد قادمة. وكل سياسة تمنح حريات أو تمنعها، هذا إذا لم تقم بالأمرين معاً.

ولئن كان استخدام القوة العامة يمثل السمة التي تميز المجال السياسي، فإن ذلك ينجم بوجه الدقة عن أن هذه القوة تعرب، أو تزعم الإعراب، عن تجمع حريات. أجل إن استعمال القوة العامة في حال الطوارىء التي تدخلها الضرورة على الحياة المشتركة إنما يعود إلى حق من حقوق الضرورة. ولكن ذلك لا يمنع اتفاق الحريات من أن يكون الفكرة الموجهة المستمرة في السياسة وشرط نجوعها المستمر.

إن على كل نظام سياسي قائم أن يجابه مطلباً داخلياً هو مطلب الحرية، ولا يمكن أن يرجو العثور على استقراره وسلامه إلا إذا أرضى هذا المطلب. أجل، إن في وسع الحكومات الاستبدادية التقليدية والحكومات التسلطية الحديثة البقاء في الحكم أمداً طويلاً. ولكنها تحمل في ذاتها خميرة زوالها أو تحولها الذي يصبح على مر الأيام تحولاً لا مندوحة عنه. ومن الممكن أن نتعرف عليها دوماً من حيث أنها تمنع رعاياها من حق الهجرة، بله النفي، الذي لا يلبث أن يفرغها في الواقع من عدد كبير من السكان الأكثر وعياً وشجاعة وجرأة وبصيرة، أو

أكثرهم خطأ (كما حدث في ألمانيا بعد عام ١٩٣٣ ، وكما جرى في أوروبا الشرقية بعد عام ١٩٤٥) . إن الحرية مبدأ كل سياسة معقولة ، أي كل سياسة قادرة على أن تقوم في جو السلام . وأما رفض الحرية وإخضاعها بالعنف والاعتساف فإنه مبدأ سياسة لا يمكنها أن تستمر ، إلا بالحرب ، وعلى الأقل في صورة الحرب الباردة وهي حرب موقوتة كامنة تحت الرماد . ومن شأن هاتين السياستين حيال الحرية أنهما تلهمان نمطين من أنماط الأنظمة . وإن الحرية حاضرة في قلب كل منهما : حاضرة في قلب النمط الأول من أجل ضمانه وكفالته ؛ وحاضرة في قلب النمط الآخر لإنجاز خرابه ودماره .

ولا أهمية تذكر ، وعلى الأقل من أجل إقامة نظام سياسي ناجع نجوعاً موقوتاً ، أن يكون قبول النظام السياسي من نوع القبول التأملي النابع من الذات ، أو كان قبولاً مفروضاً ، مغتصباً ، أو حاصلاً بنتيجة العنف المادي أو بالكذب ، والدعاوة ، والتبليد ، وسرقة الفكر . ففي الحال الأولى يتناول الأمر الحرية لذاتها . وفي الحال الأخرى ، ومهما تنوع الشكل العاطفي الذي يتجلى به هذا القبول ، فإنه لا يخرج دوماً عن أن يكون تجلي حرية بالذات ، تجلي هذه القدرة على الحرية التي لا يمكن إلا أن يتحلى بها الإنسان . وبالرغم من ذلك فإن النظام السياسي يظل نظاماً واهياً سريع العطب ما لم يحظَ بهذا القبول السلبي على الأقل .

وإذ ذاك يمتنع ضمان السلام الداخلي. وما دام النظام ملزماً بأن ينشد السلام والأمن الدائمين حتى يكون هو ذاته، فإنه ملـزم بالسعـي للحصول على القبول التأملي المعقول، أي الحصول على اتفاق الحريات بغية قيام نظام يحميها بأكثر من أن يقسرها. وهذا يعني أن الأخلاق تتكلم هنا أيضاً لغة تناسبها في كل وضع، والتي هي أقدر على فهمها، لغة النجوع في أكثر أشكالها الحافاً، شكل الضرورة الراهنة.

ذلك أن طلب القبول، حتى ولو تناول الرضى بسياسة معينة، يطرح مشكلة الطاعة السياسية والخدمة السياسية بحدود أخلاقية: إنه مطلب الحصول على قرارات فردية بالتفاعل بين الأفراد الذين ينزعون، بسائق طبيعتهم ذاتها، إلى استخدام الإقناع والبرهان والمناقشة كيما ينتهوا إلى القبول عن قناعة. وهذا المطلب يتجه إلى أفراد ينظر إليهم باعتبار أكثر ما ينبع من صميمهم: إنه يسعى إلى تحريك أكثر الأشياء التي تتوقف عليهم، أو يتعلق أمرهم بها. إن جميع ضروب القسر العنيف، سواء أكانت جسدية أم معنوية، صريحة أم منتثرة، تثير في الواقع ارتكاسات مبهمة واهية غير مستقرة، ما دامت تمارس على قدرة حرية هي بالتعريف قدرة تجاوز وقدرة تشكل، وإبداع الذات بالذات. إنهم يحاولون، بأفضل دراية، الحصول على أكثر الالتزام حرية، لأنه إلتزام يشمل الكائن بأسره، وإنه، على هذا النحو، يكون أوثق إلتزام:

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ذلك أن الحرية ، في نهاية المطاف ، هي التي تلزم ذاتها بذاتها ، وعلى نحو جذري أعظم كلما كان التزامها أعظم حرية . وإن متابعة الحصول على القبول الضروري تقيم على هذا المنوال وساطة بين ضرورة راهنة ذات سمة تقنية ، وبين إلزام أخلاقي بالمعنى الصحيح .

إن ذلك ليعدل القول بأن على معنى السياسة أن ينحل، في آخر الأمر ، إلى حدود ذات دلالة للفرد وبالنسبة إليه : العقل، الحرية ، الإلزام. وعلى هذا النحو تجد السياسة نفسها **ملزمة** بالسعي لبلوغ غرضها في نظام معقول من علاقات الأفراد بعضهم ببعض، أي في نوع من الأخلاق التي يؤلف مطلبها شرط كل نشاط سياسي ويؤلف تحقيقها غاية هذا النشاط . إن على السياسة التي تريد أن تكون سياسة واثقة بنفسها وناجعة ، عليها أن تسعى إلى تحقيق، وصون ، وازدهار نظام سياسي من شأنه أن يجعل من الممكن أن تنمو فيه علاقات أخلاقية من نوع معين مقبول قبولاً حراً . وعندئذٍ وحسب يمكن أن تصبح هذه السياسة مفهومة في نظر الأفراد الذين تجمع شملهم حولها بحرية تامة ، أي على مستوى حريتهم التأملية .

وهذا الإلزام، شأنه شأن طبيعة كل إلزام، إنما يلزم حريات وللمستقبل. إنه لا يستند إلى ممارسة أخلاقية معطاة، بل إلى أخلاق ينبغي تحقيقها في الواقع، وهو لا يُنجز بدون السياسة ذاتها. إنه

لا يفرض قبول ما هو موجود سلفاً، ما هو ناجز من قبل، ما لا تستطيع أية حرية قبوله (وإلا سيكون نفيها الخاص ورفض ذاتها حقاً): إنه إلزام يدعو إلى المشاركة في إقامة أخلاق، وتحقيق نظام سياسي يجعل هذه الأخلاق ناجعة وقابلة الحياة. إن الإلزام يتضمن وعداً حيال المستقبل. وهو يوجب إلزاماً بالآثار التي ينبغي إنجازها. ولذا فإنه يدخل في نسيج الإلزامات التي تشد النظرية إلى الممارسة. ومن الواجب ممارسة العمل السياسي على نحو يجعل الأخلاق التي تمثل ينبوع معقولية أخلاقاً حقيقية. وهذا الإلزام يجد في تحقيق هذه المعقولية تدريجاً الحجة الأفضل للحصول على القبول الحر.

ومن الجلي أن كل شيء يتغير بالنسبة للبشر القادرين على الحرية لو وجب عليهم قبول نظام معطى بجملته على أنه نظام ناجز لا يتغير، أو إذا وجب عليهم الإسهام في نظام ينبغي تحقيقه، وأن يشارك كل امرىء بذاته في إنجازه بالفعل. ذلك أن الإنسان في الحال الثانية يهيؤ بصورة فعالة سيطرة إنسانية على المستقبل، يهيؤ سيطرته الخاصة، ولا يكفُّ عن النهوض بأعباء الإبداع الإنساني الناقص. وبدل تقوقع الحرية في نظام يسبقها ويفرض نفسه عليها، نجدها تظل مفتوحة على المستقبل وعلى النظام الذي تسهم في إقامته، النظام الذي تلزم به نفسها بحرية مثلما يلزم المرء نفسه بأثره، وكما يكون كل امرىء ملزماً، من حيث

حريته التامة، بما كان قد سبق له إنجازه بها. وإن القبول لا يتحلى بمعناه الكامل إلا حيال ما يستطيع المرء أن يعتبر نفسه مسؤولاً عنه. إن المرء لا يستطيع بصورة مشروعة أن يرضى بحمل مسؤوليته حيال أثر من الآثار إلا بقدر ما يتعلق هذا الأثر به، أو بقدر ما كان قد أسهم في إنجازه. ونحن لا نتخيل نظاماً ثابتاً لا يتغير، ما دام النظام هو دوماً نظاماً ينبغي صنعه، وذلك بالاستناد إلى فكرة الموافقة المقبولة بالاستناد إلى مبدأ التبادل المعقول، إنه نظام ينبغي تحسينه دوماً كلما استطاع إنضاجه التدريجي، بالعمل، وبالمناقشة، وبضغط الرغبات والقوى وبالعقول الحاضرة أن يغير شروطه شيئاً بعد شيء.

إن سبيل الإنضاج الجمعي للغايات ولمعنى عمل ينبغي إنجازه بصورة مشتركة، وبالتعاون في إقامة أثر من الآثار، هو عينه السبيل المؤدية إلى جمع شمل قبول المعنيين وكفالة اتفاقهم في الحرية وبثقة متزايدة. «إننا بالطماح الجمعي سنتغلب على انقساماتنا وسنجد الأمل والايمان». وعندئذٍ تكون الظروف مؤاتية لإقامة توفيق تناسبي بين مختلف التطلعات المختلفة ومختلف القدرات: إن الالحاف والحرص على النجوع يعملان في منحى تكييف متوازن حول المشروع المحسوب عقلياً أفضل حساب، والذي حظي بأعظم توازن معقول. وإن الاعتراف بتبادل الحاجات، وبتنوع الكفاءات، وباختلاف الجدارات، يجد

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تسويغاً في الأثر الذي ينبغي إنجازه أفضل منه في حضور أثر ناجز من قبل واقتسامه .

والحق إن الأمور إنما تجري على المنـوال الآتي : إن الاتفـاق لا يحدث باسم طبيعة الأشياء التي لا تؤلف هدف العمل ، بل شرطه . وهو يقوم ابتغاء نظام متفق عليه وعلى واجب النهوض به . أثر ينبغي إنجازه بوساطة مهارة أعضاء الجماعة وعملهم المشترك . ومن شأن القوى السياسية أنها وحدها دوماً غير كافية ، وأن المطالب الأخلاقية هي على الدوام غير ناجعة وحدها . ومن الممكن أن نعمل على نحو يجعل من الجائز الانتهاء إلى ضرب من التوفيق بينها يكون بمثابة المعايشة السياسية في وجود مشترك . وبكلمة واحدة ، إننا نتفق حول المستقبل والحاجة التي يشعر الناس بها بعضهم نحو بعض اتفاقاً أفضل وييسر أعظم من اتفاقنا حول الماضي وحول المطالبة بالجدارات السابقة والاعتراف بها . وعندما ننجح في توجيه الأهواء جهة المستقبل نجدها تفوز بمزيد من الكرم وبفائض من أن تكون مفهومة فهماً أعمق .

إن الميل العاطفي يلحق إذن بركب الإلزام الأخلاقي ويشد أزره لأنه يجده متسقاً مع الرغبات التي تعمره ومع غاياته الخاصة . وإن الإلزام بالسياسة ليس إلزاماً بتطلع أخلاقي عام ، بل إلزاماً بأخلاق تطابق مبادىء حسن استعمال الحرية . وإن السياسة الملتزمة بأخلاق

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

معقولة ستكون مهمتها إذن الإسهام في أن تقيم بين المواطنين نظاماً تحكمه القيم التي تتيح لكل عضو من الجماعة إنجاز أثره الشخصي، في جو من السلام والأمن، وعلى نحو يجعل فاعليات الناس كافة متسقة بعضها مع بعض، ومع النظام المشترك، وعلى أن يبقى كل امرىء، مهما كان أثره خاصاً وأصيلاً، يبقى جلياً متسقاً مع نفسه، وأن يسعى دوماً إلى أن يعيش مع الآخرين عيش حياة التبادل والفهم. إن مطلب أن يقدر كل إنسان على صنع ذاته بأعظم ما يستطيع من الجلاء والاتساق والحرية بدون أن يعزف عن أن يفهمه الآخرون وأن يفهم هو الآخرين باعتبار خصائصهم المميزة وفوارقهم، إن هذا المطلب ليس إلزاماً أخلاقياً يقع على كاهل كل فرد وحسب، بل إنه كذلك إلزام سياسي حقيقي يقع على كاهل الجماعة.

وإيضاح ذلك أنه إذا لم تكن القيم الأخلاقية والقيم السياسية من طبيعة واحدة، وإذا تعذر إرجاع بعضها إلى بعض، وتمثل بعضها بعضاً، فإنها قيم لا يمكن أن تفترق بل هي مرتبطة بجدل يمكننا توجيهه ولكن لا يمكننا تمزيقه. إن قيم الأفراد لا يمكن أن تتحقق بدون عمل الجماعة، وكذلك فإن قيم الجماعة لا تتحقق بدون جهد الفرد. وإن السياسة الملتزمة بهذه الأخلاق تؤلف وإياها جملة قيم أخلاقية وسياسية متكافلة كل التكافل: وعلى هذا النحو يتضح أن سياسة الرضى والقبول

هي أيضاً سياسة الحرية والتبادل والفهم. ويلقى اتساق مثل هذه الجملة الأخلاقية والسياسية امتحانه ودعمه بآن واحد، من جراء السمة المعقولة التي تسم المناقشات والأحكام التي تربط القيم الأخلاقية والقيم السياسية التي تؤلفها داخل نظام هو على الدوام في حال صيرورة باتجاه معقولية آخذة بالتمام وبالشمول الكلي باطراد. ألا إن مثل هذه الأخلاق تفرض ذاتها على السياسة بوصفها واجب السياسة وغايتها.

○

إن ارتباط الأخلاق التي يحياها كل فرد بالجملة الأخلاقية والسياسية التي تمارسها الجماعة التي ينتمي الجميع إليها ليس بأقل من ارتباط هذه الجملة بالقيم الأخلاقية التي يلتزم الفرد بها. وليس من المعقول أن يستطيع بعض الذين ينصبون أنفسهم في حقل السياسة على أنهم سادة الوعي الكلي وأبطال التخلق السياسي، أن يستطيعوا ضرب القيم الفردية المقابلة عرض الحائط في حياتهم الخاصة. ولا يقل غرابة وإثارة خيبة الرجاء الموقف المعاكس، من ناحية أخرى. وهذه حالة أكثر ندرة. ذلك أن المرء لا يستطيع إلا إذا كان فريسياً اعتناق موقف مبشر أخلاقي في صدد شؤون الدولة وأن يحيا على صعيد شؤونه الخاصة حياة لا أخلاقية. ومن النادر فيما عدا ذلك أن يحظى المرء باعتباره

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إنساناً جاداً. إن بعض الذين يسيئون بسلوكهم إلى الاتساق الشامل للنظام الأخلاقي ــ السياسي الذي ينفقون جهدهم في سبيله، إنما يسيئون، إنْ حسنت نيتهم، إلى قوة الإلزامات الأخلاقية المندمجة في السياسة التي يزعمون أنهم يبشرون أخلاقياً بها عندما يدافعون عن سياسة تقول بفضيلة وحيدة الجانب.

أجل، إن المواطن الصالح ليس بالضرورة، ولا بصورة مباشرة، إنساناً طيباً؛ والإنسان الطيب ليس بالضرورة، ولا بصورة مباشرة مواطناً صالحاً[1]. وليس من وحدة هوية بين طبيعة الإنسان الطيب عامة وطبيعة المواطن الصالح عامة، وإن الفضائل الأخلاقية لا تختلط بالفضائل السياسية. وبالرغم من ذلك فإن هذه الفضائل كلها تنتمي إلى جملة أخلاقية سياسية انتماءاً يجعلنا نجيد، في دولة معطاة، ممارسة ما نعتبره فيها فضائل سياسية على نحو أحسن من ممارسة ما نعتبره فيها فضائل أخلاقية، وبالعكس. إن التربية والميل والإلزام تتقارب في مضيها شطر حصيلة واحدة. ويتكشف من جهة أولى تأثير تكويني متبادل، علاقة تأثير نافع بين الممارسات السياسية والممارسات الأخلاقية، كما تتكشف من جهة أخرى علاقة إلزام: إن الإنسان الطيب ملزم بأن

---

(١) انظر المناقشة الشهيرة لدى (أرسطو): السياسيات ــ الكتاب الثالث ١٢٧٦ ب ١١ ــ ١٢٧٧ ب ١٣.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يكون مواطناً صالحاً، والمواطن الصالح ملزم بأن يكون إنساناً طيبا بسائق اتساق مواقفهما واتساق الجملة الأخلاقية السياسية التي ينتميان إليها معاً.

وعلى الرغم من ذلك فلا بد من الانتباه إلى قيدين احتياطيين: من جهة أولى، إن المنظومات الأخلاقية السياسية تشتمل، بحسب الدول المعنية، على قدر أكبر أو أصغر من الاهتمامات الأخلاقية. ومن الممكن تماماً أن تهمل بعض الفضائل (ومثلاً الاحسان في نظام كنظام فرنسة). ومن جهة أخرى، إن تعريف المواطن الصالح، أو الحاكم الصالح، يتضمن فضائل مدنية هي فضائل وظيفية يمكن أن تحظى بالتقدير في أية دولة (الشجاعة، الصمود، الولاء للدولة، الشعور بالواجب، النظام، التضحية، الشعور بالمسؤولية ....). وبكلمة واحدة، هناك فضائل أخلاقية مستقلة عن أي نظام، وفضائل سياسية مشتركة في جميع الأنظمة.

وبعد مراعاة هذين الاحتياطين نشاهد في الغالب أن الطيبين من الناس ليسوا مواطنين صالحين في الدولة، وإن من نعتبرهم مواطنين صالحين ليسوا، في الأغلب أيضاً، بأناس طيبين. وسبب ذلك بسيط: كل شيء يتبع فكرتنا عن المواطن الصالح والإنسان الطيب. ومن الجلي أن هذه الفكرة المزدوجة ترتبط بالجملة الأخلاقية ــ السياسية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التي تكونها كل دولة منتظمة بذاتها. وفي نظر كل دولة معطاة يوجد مفهوم معين عن الحاكم الصالح وعن المواطن الصالح، ومفهوم عن الإنسان الطيب. وإن القول بتعارض المواطن الصالح والإنسان الطيب يتبع إلى حد كبير الاختلاف حول تعريف «الدولة الجيدة». أما نحن فإننا نعتبر الدولة التي يسودها الاستبداد والاعتساف على اختلاف صورهما وأشكالهما، سواء كان ذلك طغياناً بحسب الطريقة القديمة، أو تسلطاً بحسب الطريقة الحديثة، إنما هي دولة تقود مواطنيها المخلصين، «مواطنيها الصالحين» إلى اساءة استعمال حريتهم، إلى أن يكونوا شريرين، إلى الاضطلاع بمسؤولية الشر المشترك المقترف، أو إلى التعرض للخطر. وعلى العكس، إن كل شيء في كل دولة تلتزم بتحقيق نظام من شأنه أن يجعل من الممكن حسن استعمال الحرية، إن كل شيء فيها يمضي إلى جعل الإنسان الطيب مواطناً صالحاً ممتازاً، وكل شيء فيها يحمله على أن يكون على هذا النحو. أما الحاكم الذي يترتب عليه أن يبرهن فوق ذلك على اتسامه بفضائل وبكفاءات خاصة بفن الحكم، فإن الدولة تشعر بأن من واجبها أن تطلب منه، أول ما تطلب، التحلي بالفضائل الأخلاقية المشتركة لدى جميع المواطنين الصالحين، الفضائل المرصّعة في البنية الأخلاقية والسياسية الناجزة للدولة: ولن يتمتع الحاكم بسلطته وبالثقة من ناحية أخرى إلا بهذا الثمن

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

في جو التقنية السياسية الجيدة[1].

وهذا لا يمنع من أن نجد عند الاقتضاء، وكما يقول (سبينوزا)، اجتماع شمل وحدة المواطن الصالح والإنسان الطيب لدى تلك الكائنات الاستثنائية الذين يستحقون اسم الحكماء[2]. ولن يكون الإنسان الحر حقاً، والعاقل حقاً، هو المتمتع بالحرية الأعظم وحسب في المجتمع، حتى المجتمع الفاسد، من تمتعه بذلك في العزلة، ولن يفلت من براثن الإذلال والفساد وحسب، بل إن الحكيم سوف لا يكون في المجتمع، أي مجتمع، أفضل الناس وحسب، بل أنفع الناس، وإن نفعه إنْ لم ينل المجتمع فإنه ينال على الأقل سائر الناس.

○

إن إلزام الاتساق الذي نتطلبه من كل جملة قيم أخلاقية وسياسية يفتح الباب أمام قبسات جديدة عن مشكلة ادعاء مصلحة الدولة العليا، ولو لم ندخل في تفاصيل العلاقات التحليلية بين الأخلاق

---

(١) مكيافلي: الأمير ـــ الفصل السابع عشر، ص ٣٣٩.

(٢) سبينوزا: الأخلاق ـــ الكتاب الرابع، القضية ٧٣.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والسياسة . ولا بد من الرجوع إلى معالجة هذه المشكلة بجملتها ولو أدى ذلك إلى بعض التكرار .

وهذا لا يعني ، من ناحية أخرى ، أن ادعاء مصلحة الدولة العليا يؤلف مسألة تطرح عندما ننظر إلى هذا الادعاء بالمعنى المباشر جداً ، والجوهري جداً . وعلينا في الواقع أن نفهم من هذه العبارة إدارة شؤون الدولة إدارة عقلانية ، عقلانية بالاضافة إلى غايات . إنها حساب عقلي بالمعنى الصحيح ، حساب غائي يتدخل بالضرورة ، مهما كان النظام السياسي المعني ، ومهما كانت العلاقة المطلوبة بين القيم السياسية والقيم الأخلاقية . إن اضفاء العقلانية على تقنيات حكومة الدولة بالنسبة إلى غاياتها قد يوقع في أخطاء أو يجابه صعاباً . فمن حيث أنه حساب عقلي تقني محض ، إنه لا يطرح مشكلة فلسفية ، ولا مشكلة أخلاقية .

وكذلك لم يكن ثمة أية مشكلة مادمنا نقرر أن نظام القيم السياسية ، نظام المجتمع ، يندمج متكاملاً باتساق ، مع نظام القيم الأخلاقية ، أو يندمج وهذه القيم اندماجاً متكاملاً في نظام كلي . إن الباحثين لم يكونوا يقبلون إمكان وجود عدالة للمجتمع تختلف عن العدالة بالنسبة للمواطن . وإن ادعاء مصلحة الدولة العليا كان يخاطب المواطنين بلغة عقلهم . ولم يكن ثمة سوى عقل واحد وحيد .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وبالرغم من ذلك، وبينما تمتزج القيم الأخلاقية كل الامتزاج بنية أثرها، فإن القيم السياسية لا يمكن أن تنفصل عن إنجازها بالفعل: إنها مشاريع عمل إذا لم يتحقق اضمحلت قيمتها كلها. إن نجوعها جزء من قيمتها. وهذه هي بذرة الالتواء الممكن بين القيم السياسية والقيم الأخلاقية التي تواكبها. ومثلما يتفق حدوث خلاف في الفعل الأخلاقي بين مطالب نقاء نيته ومطالب إنجازها المشخص، فإن خلافاً مماثلاً قد يندلع بالحري بين القيم السياسية، قيم النجوع والتحقق الخارجي، وبين القيم الأخلاقية، وهي قيم نية وحياة داخلية.

إن الأمر لا يتوخى اتهام ادعاء مصلحة الدولة العليا بتهمة عدم اتساق القيمة الأخلاقية للغايات مع القيمة الأخلاقية للوسائل. وقد بات من المقرر منذ (هجل)، ومنذ (مكيافلي)، أن من المتعذر دوماً الحكم على سلوك إلا باعتبار جملته، لأن الغايات والوسائل لا معنى لها، ولا تظل غايات ولا وسائل إذا ما نظر إلى بعضها بدون النظر إلى بعضها الآخر. وإنما يتناول الأمر التساؤل عن تقدم الأخلاق أو تقدم السياسة.

وهذا ما يحدث كلما حدث انفصام بين النظام السياسي والنظام الأخلاقي وقام تعارض لا يرأب صدعه بينهما.

وقد يتفق أن تكون القيم الأخلاقية السائدة قيماً لامبالية بوجه

خاص، بله معادية للمشاغل الزمنية، للنجاح الذرائعي، أو أنها تطالب، على الأقل، بعدم المساس بها بوسائل العمل السياسي وهي بالتعريف وسائل عنيفة. ويجنح أنصارها عندئذٍ إلى فضح ما في استعمال القوة العامة في كل مناسبة من ادعاء مصلحة الدولة العليا. وإذ ذاك تدان مصلحة الدولة العليا باسم الأخلاق لأنها تهمل الاعتبارات الأخلاقية عندما تحسب بالضرورة وسائل العمل بالاضافة إلى غاياته. وهذه إحدى الإدانات التقليدية الموجهة إلى المكيافيلية، وذلك ليس باعتبار أن أهدافها قد تكون لا أخلاقية، بل لأنها أظهرت أنه، بالرغم من تخلق غاياتها، كان من الواجب ألا تأخذ بعين الاعتبار في العمل القيمة الأخلاقية للوسائل، بل الحساب العقلي ونجوعها وحسب. إننا لا نحكم على أعمال سياسية إلا في ضوء نتائجها: وهذه هي الصيغة العامة لادعاء مصلحة الدولة العليا. وهذه هي عين الادانة التي يحب الباحثون توجيهها إلى الحرب، ولا سيما عندما لا تعترف الحرب بأية حدود، ولا بأية قوانين، باستثناء ما يقترحه حساب غائي عقلي محض.

هناك تعريف جديد لادعاء مصلحة الدولة العليا يظهر في الواقع منذ أن يقود الحساب العقلي المحض للدروب، وللوسائل، وللفرص، إلى التضحية بالقيم الأخلاقية. ولكن من الجائز أيضاً أن نزعم ربما أن

النفوس الطيبة التي تهاجمه تسرف في إهمالها خاصة السياسي ومعطياته الأساسية. وبالمقابل، فإن ادعاء مصلحة الدولة العليا يرتدي معنى جذرياً أعظم عندما يأخذ السياسي نفسه على عاتقه تقدير أنه لا ينبغي عليه أن يعمد بحساب الوسائل حساباً عقلياً إلى إرضاخ الاهتمام بالقيم الأخلاقية لنجاح الغايات المطلوبة وحسب، بل إن عليه الاعتراف بأن ثمة قيماً سياسية تتفوق على جميع اعتبارات الشرعية والتخلق، بل وحتى على القيم الأخلاقية التي يعتبرها الناس كافة، وهو أيضاً، أسمى القيم.

لقد قبلت سياسات كانت قد اعتبرت فيما سلف أن غاية السياسة وغاية تشكيل الدولة هي الدفاع عن القانون الطبيعي وعن الأخلاق المعقولة وتطبيقهما، قبلت أن تبيح سلامة الجماعة، في حال الطوارىء وعند صمت القوانين، تبيح للحكام أن يستعملوا «امتيازهم» على هامش جميع القوانين الراهنة، وبالرغم منها. وهذه في الحق مشكلة يمكن أن تطرح، حتى على دولة تحترم حرية مواطنيها وترعى التخلق السائد، كلما تقتضي ذلك، كما يقال، «السلامة العامة». إن السلامة العامة التي تؤلف «حق الضرورة» تقيم حقاً يعرف بأنه حق لا يمارى. ولكن قدرته التسويغية تبلغ من القوة مبلغاً يجعل من الممكن الادعاء، من جرائه، بشرعية أية سياسة، من السياسة الديكتاتورية لدى لرومان، إلى لجنة «السلامة العامة» اليعقوبيـة، من «المراسيم

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التشريعية » أو « التفويض بالسلطة » إلى التعذيب والإرهاب أو إبادة النوع الهتلرية . ولكن هذا الحق يتصف في الوقت ذاته بأنه على درجة كبيرة من اللاتحديد ومن الاعتساف ، الأمر الذي يجعل من الممكن ، والمشروع ، قيام جميع ضروب الاحتجاج والرفض .

إننا نعرف حق المعرفة أخطار الفساد التي يقود إليها ادعاء مصلحة الدولة العليا فيما يتصل بمثل هذه المبادىء . وبكلمة واحدة ، إن هذا الادعاء يعطي القائمين على السلطة إمكان استعمالها استعمالاً تعسفياً . فهو يجعل من الممكن حدوث جميع أنواع اساءة استخدام السلطة وجميع ضروب الشطط في استخدامها دونما رقابة ولا حدود حينما يضع ذاته فوق القوانين ، ولا يعترف بأية قاعدة ولا بأي حد ، وذلك كله باسم السلامة العامة التي لم تبق ثمة حاجة حتى لتسويغها ولا لتعريفها بدعوى الضرورة وحال الطوارىء . وفي مكنة هذا الادعاء أن يقيم سيادة الهوى والنزوان باسم ادعاء العقل ، ويقيم إرادة الفرد ، أو إرادة عصابة متسلطة باسم مصلحة الدولة . وكل نظام يقوم باسم السلامة العامة هو على الدوام ديكتاتورية تجد أيسر منزلق أمامها ماثلاً في الطغيان .

ولكن القيم السياسية عندما ترقى إلى منزلة القيمة الأسمى ، ولا سيما عندما تنتقل قيمة الدولة من اعتبارها وسيلة كما ينبغي أن تكون

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إلى اعتبارها غاية قصوى ، فإن ادعاء مصلحة الدولة العليا يبدو ساعتئذ على أنه السبب الأسمى ، السبب المطلق ، السبب المعقول وحسب . إن الدولة تبدو على أنها إنجاز هذه القيم وتجسيدها . وعلى الرغم من إمكان معارضتها بحجج التخلق ، فإن الأخلاق هي التي ترضخ ، هي التي تتحقق في الدولة وبالدولة . ومن ذا الذي يستطيع في مثل هذه الدولة أن ينهض في وجه الكلي من ناحية أخرى ، والمواطنون يجدون في الدولة وحدها التوفيق المشخص والمقبول الذي يرطب صلة تطلعاتهم الخاصة مع الكلي الذي غدا مشخصاً ؟ إن ادعاء مصلحة الدولة العليا وهو ينفذ نفاذ مبدأ إلى عقل الشعب وعقل الأفراد ويغطي مداهما ، يقتضي بطبعه ، من ناحية أخرى ، إطاعة الرعايا وخضوعهم للدولة الآمرة باطلاق ، وثقتهم اللاشرطية ، حتى ولو كانت هذه الثقة في الواقع ثقة عمياء .

وقد يتفق انطلاقاً من هذه المبادىء أن يؤكد ادعاء مصلحة الدولة العليا ذاته (ولكن ذلك ليس باعتبار حتمي ، ولا ضروري ، وقد يتوصل إلى معقولية راهنة كلية في إطار مذهب عقلي مطلق حالي) في صورة تسلطية شاملة ويقود إلى وثوقية جذرية . إن للدولة الحق ، أي بطريق استبدال مضلل ولكنه طبيعي ، أي أن الحق مع أولئك الذين تتجلى الدولة في صوتهم ، وتعرب عن ذاتها بلسانهم ، أعني الحكام ،

وهم الذين يقدمون للدولة مذهبها في إهاب علم كما يقولون . إنه القول الفصل ، والتسويغ الذي يطرح على أنه تسويغ مطلق لادعاء مصلحة الدولة العليا : إن ادعاء مصلحة الدولة العليا علم صارم دقيق .

وعلى هذا القول تعود المشكلة أيضاً وتنقلب لأنه لا علم في مجال القيم ، سواء أكانت القيم سياسية أم أخلاقية . إنها تؤلف ممارسة حرية ، الموضوع الخاص بالفلسفة ، الحقل المفتوح دوماً للمناقشة وللعمل . إن الخضوع اللاشرطي الذي يحرم الفرد من استعمال حريته يحرمه من حق يتعذّر التنازل عنه في الواقع . إنه يؤلف وضعاً غير مشروع دوماً ، ويمكن لمن يضارّ به أن يرفضه كلما شاء . ولذا نجدنا مدعوين إلى تحديد مبادىء ادعاء مصلحة الدولة العليا وإلى رسم حدود مناقشته .

المبدأ الأول : إننا لا نستطيع الامتناع عن الاعتراف بادىء ذي بدء بأن من الجائز أن تحدث ، وهي تحدث بالفعل في تاريخ الدولة وباسم السلامة العامة ، والخير المشترك ، ظروف يسوغ فيها اللجوء إلى ادعاء مصلحة الدولة العليا على أنه ضرورة في السلوك السياسي العقلي بالرغم من تناقضه الجذري مع القيم الأخلاقية السائدة . إن النفوس الطيبة تنسى بيسر شديد أن إدارة دفة الحرب في حضارتنا تنطوي على نداء دائم لادعاء مصلحة الدولة العليا . وهذه النفوس تكتشف ذلك ، بشيء من السذاجة ، عند استعمال الوسائل الذرية للإبادة الجمعية .

وما الحرب إلا شكل من الأشكال الضرورية في السياسة . وليس في وسعنا أن نتصور السياسة بدون حرب ، أو بدون احتمال الحرب . وعلى هذا فثمة بالبداهة شرعية اللجوء إلى ادعاء مصلحة الدولة العليا ، ويرجع الحق في المبادهة باتخاذ القرار بذلك إلى الحكومات التي تقدّر وحدها مواءمتها ، وهي وحدها تترجم احتمالاً ادعاء مصلحة الدولة العليا .

ولكن المبدأ الثاني ، إذا شئنا الحفاظ على طبيعة ادعاء مصلحة الدولة العليا ، يمثل في أن هذا الادعاء لا يتناول إلا أوضاعاً ضرورية وموقوتة ومفاجئة يتعذر التنبؤ بها ، أوقات أزمات يحدق فيها الخطر بالسلامة العامة ، وحيث يتكشف كل لجوء إلى الوسائل القانونية على أنه ناقص نقصاً جلياً . إن ادعاء مصلحة الدولة العليا لا يمكن بحال من الأحوال تسويغ سياسة طويلة الأمد ، ولا إقامة ديكتاتورية دائمة ، ولا طغيان ، ما دامت شروط العمل السياسي العامة لا تنطوي البتة على ضرورة هذا الادعاء لمصلحة الدولة العليا . وما السياسة التي تلجأ إلى مثل هذا الادعاء بالسياسة السارة من جراء ذلك ، وهي لا تفرح بافتتاح سيادة هذا الادعاء . وبعبارة أخرى ، إن ادعاء مصلحة الدولة العليا ، على نقيض معناه الأصلي ، لا يمكن أن يظل معتبراً على أنه موقف عقلي داخلي لسلوك سياسي سيد دائم منذ أن يفهمه المعنيون على

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أنه سلوك حال طوارىء ناشئة عن حق الضرورة . إن هذا الادعاء هو حساب معقول وحسب ، إنه الاختيار الأكثر عقلانيـة مما يجازف المسؤولون بالاضطلاع به عندما تعوزهم مؤقتاً وسائل سياسة عقلية تمكّنهم من إنقاذ الصالح العام .

وإذا تدخل ادعاء مصلحة الدولة العليا عندما يحسب الحكام ، بنتيجة الظروف ، أنهم مرغمون على إخضاع القوانين والقيم الأخلاقية والأعراف للسلامة العامة اعتماداً منهم على حكمهم المعقول كأحسن ما يكون أمر معقول ، نشأ عن ذلك ، وهذا هو المبدأ الثالث ، أن يسترجع المواطنون من ناحية مقابلة حق تقدير قرارات حكامهم تقديراً معقولاً بأكثر ما يمكن أن يكون تقدير معقول . ومن المفارقة أن نجد حق الاحتجاج والمناقشة ، وهو حق معترف به للمواطنين ، ينمو نمو ثقل معادل لحق الحكام في اللجوء إلى ادعاء مصلحة الدولة العليا ، بينما لا يتوافر حق المناقشة الملمح إليه في مجال القرارات المتخذة في إطار القوانين . ذلك أن اللجوء إلى ادعاء مصلحة الدولة العليا يعيد طرح معنى الدولة بأسرها وغايتها : إن حق اللجوء إلى ادعاء مصلحة الدولة العليا يعيد الحكام إلى ينابيع شرعيتهم ويطرحها من جديد على بساط البحث ، ويزعم توضيح أساسها على هذا النحو . إن الحق يرجع إلى الاستناد على واقع السلطة ، سواء شئنا أو أبينا . ذلك أن الحق إذا وجد

نفسه مرفوضاً ، بقي الواقع من بعده . وكل حق أعيد إلى وضع حادث مقاومة متبادلة محتملة يكون بالضرورة حقاً معترفاً به للمواطن ، بحسب تقديره الخاص . وإذ ذاك يقابل حقَ الحكومة المسمى حقَ الضرورة حقُ ضرورة المحكوم : كل امرىء يرجع فيعثر على مسؤوليات مطلقة عندما يكون وجود الدولة ذاته موضع تساؤل . ولذا يغدو الحكام عندما يسود حق الضرورة مؤهلين لاستعمال سلطتهم الكاملة بدون مراعاة القوانين . ولكن ادعاء مصلحة الدولة العليا عندما يوضع موضعاً يعلو على أية رقابة قانونية وتغدو هذه الرقابة نابية عن موضوعها فإن عمل هذا الادعاء يجد ذاته خاضعاً لمنظومة « حقق وارصد » ، لقوى الحكام وقوى المحكومين .

إن الحكام ليسوا ملزمين بالقيام بحساب عملهم بحسب القوانين كما كانت الحال من قبل ، بل بحسب رأي مواطنيهم وقدرتهم على المقاومة وتبع الفرص التي يتمتع بها الحكام لجعلهم يطيعون أوامرهم . وإن اللجوء إلى ادعاء مصلحة الدولة العليا لا يكون ناجعاً إلا إذا نجم عنه الاجتماع بدل التمزق ، وإلا إذا استطاع أن يجلب لعونه الأغلبية الساحقة من حالات القبول . وإنه ليجد معيار شرعيته في شبه الإجماع الذي يسوّغه وينتهي بأن يجعله ناجعاً .

إن الحرص على إنقاذ الدولة والصالح العام الذي تمثله يظل ماثلاً

في أذهان الجميع، وإن الاحتمال الأكبر الممكن للحصول على الموافقة المعقولة غاية التعقل على التدابير التي تقتضيها حال الطوارىء، يكون مصاناً كما تصان في الوقت ذاته فرصة توزيع التضحيات على نحو متوازن أكثر ما يكون توازن. وتتحقق في الوقت نفسه كفالة أن تبقى التدابير المتخذة تدابير موقوتة مادامت الأزمة ذاتها. وأن الوضع الذي يجيزه اللجوء إلى ادعاء مصلحة الدولة العليا هو وضع مجازفة حياة أو موت بالنسبة للدولة وبالنسبة لكل فرد. وبإزاء الخطر الأعمى الذي يهدد بدمار الدولة نجد خطراً آخر يرتبط به في خصومة ادعاء مصلحة الدولة العليا وادعاء الضرورة، وهو خطر جلي قد تتلاشى به الدولة دون رجعة، ولكن احتمال إنقاذها باتحاد قوى الجميع احتمال أعظم. وإن إجادة حساب هذا الخطر هو خير وسيلة لتجنب إسراف السلطة التعسفي واندلاع الطغيان في ساعة الأزمة ومن أجل تحاشي ضعفها وانهيارها أيضاً في هاوية الفوضى.

ولكن قائلاً قد يقول: أليس ذلك تنظيم الحرب الأهلية والكارثة بدعوى اجتنابها؟ لا أظن ذلك، لأن الأمر هنا يتناول مجرد الاعتراف بأن اللجوء إلى ادعاء مصلحة الدولة العليا يتدخل عندما تشرف مؤسسات الدولة على شفا جرف هار، وعندما يعاد النظر في معنى الدولة وفي ادعاء مصلحة الدولة العليا معاً. إنه محنة قوة محتومة تجد

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

نفسها قد اندلعت، أو على وشك الاندلاع. وإن ادعاء مصلحة الدولة العليا ينتج عن تركيب قوى متجابهة: وإن مما يزيفها أن نوهم الحكام بأن كل شيء يباح لهم في هذه الحال بسائق حق مقدس (لنذكر سدى إرادة الإبادة الجمعية عند هتلر، والساعات الأخيرة للرايخ الثالث). ولن يكتب لقرار الحكام أي حظ بالنجوع إلا إذا ترجم بصورة معقولة تركيب القوى المتجابهة في الواقع. ألا تجري الأمور على هذا المنوال في الحقيقة؟

إن الطرح التقليدي لمشكلة ادعاء مصلحة الدولة العليا عندما يحل ارتباط النظام السياسي بالنظام الأخلاقي ينسى في الحق، وبسذاجة، أن القيم الأخلاقية والقيم السياسية، تؤلف، عبر تناقضهما، جملاً جدلية يتعذر تمزيقها.

ومهما كان الأمر في انتحال هذا الادعاء فإن من المتعذر إرجاع الدولة إلى فكرة سلطة سياسية ما تتحكم في جماعة معطاة من أجل الحفاظ عليها وازدهارها: فالدولة هي حضارة بأسرها وقد تجمعت وأفصحت عن نفسها في منظومة، أو على الأقل في جملة متكافلة من المؤسسات والنزعات. إن القيم الأخلاقية والقيم السياسية وهي مترابطة أوثق الترابط حتى في تعارضهما، إنما تعرّف طرزاً من العيش، نظاماً

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

من الأعراف، حضارة. وإن اللجوء إلى ادعاء مصلحة الدولة العليا ينبغي ألا ننظر إليه في المطلق، بل في إطار هذه الحضارة. وإن الاستعمال التعسفي إلى حد كبير أو صغير، والمطاع على تفاوت يكبر أو يصغر، والناجع نجوعاً متبايناً، استعمال ادعاء مصلحة الدولة العليا إنما يتبع الحضارة الراهنة، ويؤلف عاملاً من عوامل الحال القادمة لهذه الحضارة. وإن جملة الأعراف هي التي تؤثر في استعماله وهي التي يبدلها هذا الاستعمال. ومن طبيعة القيم الأخلاقية والقيم السياسية وعلاقاتها أنهما هما اللتان تتبدلان في بوتقة الأزمة وظروفها: فتنشأ قيم جديدة قد ينجم عنها خطر تقديم صورة أخرى مغايرة تماماً باختفائها بصورة خلفية على ادعاء مصلحة الدولة العليا.

إن الدولة لا يمكن أن تنفصل عن المعنى الذي تعترف لنفسها به، ولا عن القيم التي تسعى إلى إقامتها، والتقاليد التي تمثلها. وإن الدولة ليست بنية أخلاقية بأقل منها بنية سياسية. وإذ ذاك نرجع إلى المعنى العميق في الفكر (الهجلي) الذي كان يعرّف الدولة على أنها الواقع بالفعل (للفكرة) الأخلاقية[1]. ولا معنى لإرادة الأفراد إلا في إطار الإرادة الكلية، ولكن الإرادة الكلية للدولة لا تحظى هي ذاتها بمعنى إلا من خلال إرادة الأشخاص، وهي تعرب عن حريتهم بذاتها،

---

(١) هجل: فلسفة الحق ـــ البند (٢٥٧) و (٢٦٠).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وعن أهوائهم، أو عن إرادتهم التأملية المعقولة. وليس ثمة أية حاجة تدعو إلى اللجوء إلى ما لا أعرف من أية (فكرة) عن النمو الضروري: فإذا كانت الدولة في الحق واقعاً أخلاقياً وواقعاً سياسياً معاً، فذلك لأنها حصيلة تقارب الإرادات التي تعمرها قيم أخلاقية وقيم سياسية على قدر سواء، وقد تجمعت والتقت ضمن توفيق يمثل اتساقه وتوازنه واستقراره في الدولة.

وإن ادعاء مصلحة الدولة العليا يثير عندئذٍ جملة البنية الأخلاقية ـــ السياسية للدولة. ومن المتعذّر فصلها عن أي عنصر من عناصرها. ولئن ساق هذا الادعاء إلى تضحيات، واقتضى تنازلات قسرية، فذلك على حساب المصالح الشخصية، على حساب مواطنين بوصفهم أفراداً؛ ولن يكون على حساب قيمهم الأخلاقية التي تؤلف، شأنها شأن قيمهم السياسية، قسماً من قيمهم الحيوية، من شكل الحضارة التي يعرب عنها ذاك الادعاء، ويذود. فإذا تناول الأمر إنقاذ حياة إنسان لم يكن من الممكن أن نختار بتر دماغه لانقاذ قلبه، ولا بتر قلبه لانقاذ دماغه. وإنما الأمر هو إما انقاذه بأسره أو فقدانه بأسره. وهكذا شأن الدولة: من المحال التضحية بها أخلاقياً لانقاذها سياسياً، ولا يمكن تضحيتها سياسياً لانقاذها أخلاقياً بدون القضاء عليها برمتها.

وإن نجوع الدولة لا يقاس بكمية قدرتها الفيزيائية كما يبشّر

بذلك أنصار الواقعية السياسية الساذجة أو يسهمون في مؤامرة هذا الزعم، وإنما تقاس بكمية القدرة التي تستطيع أن تضعها، بدون أن تصاب بتفكك أو فساد بعض عناصرها في خدمة جملة البنية الأخلاقية والسياسية التي تؤلف الدولة. إن قدرة الدولة لا يمكن أن تنفصل عن الرأي الذي لا يتمثله المواطنون عنها وحسب، بل عن معناها أيضاً. وقد استطعنا مشاهدة أن التقنية السياسية الرامية إلى الاستيلاء على الحكم لمجرد الاستيلاء عليه لا تجاوز وحدها البتة إطار مغامرة مقتضبة تنهار من تلقاء ذاتها في عدميتها. ومن المحال أن تنفصل تقنية استخدام السلطة عن دلالتها الأخلاقية التي تسعى دوماً من ناحية أخرى إلى منحها لذاتها وهي تفنى بدونها. ولا يمكن إنقاذ الدولة بضمان بقاء بنية سياسية محرومة من معناها ومن قيمها الأخلاقية. وأحسن ما يحدث هو اندلاع ثورة وقيام دولة أخرى. أما أسوأ ما يحدث فإنه طلب الاستيلاء على السلطة ابتغاء التربع في سدة السلطة.

والحق إن ادعاء مصلحة الدولة العليا لا يمكن أن ينفصل في دولة من الدول عن سبب وجود هذه الدولة، عن التزامها بتحقيق وجود بعض القيم وجوداً مشخصاً. وسواء تناول الأمر إنساناً أو دولة فلا يمكن فصل كائن بشري كما يتعذر فصل دولة عن سبب وجوده (أو وجودها)، وهذا السبب هو من طراز ما ينبغي أن يكون. ولا يكون

ادعاء مصلحة الدولة العليا ادعاءً إلا إذا أعرب عن سبب عام، عن سبب يقره الجميع، عن حضارة بأسرها وقد تجمعت في كلية (عقلها) رجاء بلوغ خلاصها.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الرابع

العدالة، قيمة سياسية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

— ١ —

ما هي العدالة ؟

نعلم أن فلسفة الحرية لا تستطيع تشييد قيمها على أساس واقع صالح يمثل بصورة موضوعية فيها، أو خارجها، وكأنها تستمد منه معناها وأساسها استمدادها من معطى محايث أو متعالٍ. ونحن لن نرجع إلى الانتقاد الجذري الذي افترضناه سابقاً ضد موضوعية القيم. وهذا الانتقاد يصلح، بالحري، ضد قيم العدالة، لأن هذه القيم تعرّف الوضع القيمي الذي يجد الناس فيه بعضهم بإزاء بعض على أنهم كائنات يتحلون، أعمق ما يتحلون، بالقدرة على الحرية.

ونحن لن ندل على قيمة العدالة بالمعنى الأوسع، ولكنه الأكثر غموضاً، والذي يرى أن العدالة تشتمل وحدها على جميع الفضائل وتصبح بهذا الاعتبار الفضيلة الشاملة التي تتوحد فيها جملة الخير. إننا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ننظر إلى العدالة بمعناها الدقيق الذي يدل ، من جهة اولى ، على النظام المبدئي ، والنظام الفعلي الناجع ، اللذين بهما نعترف لكل امرىء بالقيمة التي يستحقها ، ويدل ، من جهة أخرى ، على إرادة إقامة هذا النظام بين الناس ، والحفاظ عليه . إننا نعني ، أول ما نعني ، بكلمة عدالة جملة القيم المنظمة إلى حد كبير أو صغير ، والتي تعترف كائنات اجتماعية قادرة على الحرية وعلى الحق بها بعضهم حيال بعض كما نعني النتائج العملية الناجمة عنها . إن العدالة نظام علاقات قيمية تعاش بالفعل ، وهو نظام يسعى إلى أن يكون مدرَكاً إدراكاً عقلياً ، ومراداً بإرادة ناجعة . إنه نظام معقد ، لأنه يقود إلى تشابك طوائف كثيرة من العلاقات المتداخل بعضها ببعض ، وبدون أن يقوم بينها اتساق بالضرورة .

إن الكائن القادر على الحرية كائن يقع دون جميع القيم . فمن جهة أولى ، باعتباره كائناً ، هو شيء آخر غير القيمة ، غير أية قيمة ، وغير قيمة العدالة بوجه خاص . وليس ثمة أي واقع عادل بصورة انطولوجية : إن الكائن هو على ما هو ، بدون علاقة ضرورية بالعادل أو الظالم . إنه ليس عادلاً ولا ظالماً . فإذا سقط الحجر ، أو نمت الشجرة وسمقت ، فالأمر هو على هذا المنوال وحسب . وليس من عدل في أن يكون الكائن على ما هو كائن . ولا عدالة للكائن ، بل لا عدالة في أن

يكون أو لا يكون ، في أن يكون على هذا النحو أو على نحو آخر أو لا يكون . ذاكم ما هو . وهذا كل شيء . إن العدالة تنتمي إلى الحرية ، لا إلى الوجود .

ومن جهة أخرى ، إن الكائن الحر ، بوصفه حرية ، لا ينطوي على أية قيمة ذاتية . إن خاصة الحرية هي أنها لا تنطوي باعتبارها حرية على أية قيمة محدّدة ، ولكنها قادرة على أن تكون جميع القيم : أي أنها قادرة على أن تبدع أية قيمة قدرتها على أن تستحق أية قيمة . ألا إن الحرية لا يمكن أن تكون بذاتها موضوع أي تقدير قيمي ضروري . ولكنها ، باعتبارها الذات المبدعة ومبدأ جميع التقويمات الممكنة ، إنها ، بهذا الاعتبار ، تقع خارج جميع القيم ، وتكون ، على طريقتها ، بدون أي قاسم مشترك مع أية قيمة من القيم . إن الإنسان ، بوصفه قادراً على الحرية ، قادراً على القيم ، قادراً على إبداع القيم ، وباعتبار أن وجوده يسوق إلى بعض حرية في الوجود ، إنه ، بحسب كلمة (كانت) ، كرامة تقع فيما وراء تسلسل للقيم ، فيما يجاوز التقديرات النابعة من العدالة التوزيعية . ومهما يكن من أمر كرامة الإنسان هذه ، فإنها كرامة خالدة يتعذّر التنازل عنها شأنها شأن حريته المبدعة التي تمثل مبدأها . وكل إنسان يصبح موضوع تقويمات ويتحلى بقيم ، القيم الأسوأ والقيم الأفضل ، من حيث أنه يعرب عن نفسه ، وينجز ذاته في آثار . ولكن

الإنسان مهما فعل ومهما اختلف الحكم عليه ومهما تباينت القيمة التي تعزى إليه بوصفه حراً ، حراً بالقيام بأعماله التي يتعذر التنبؤ بها ، فإنه يحتفظ بامتياز فريد هو امتياز هذه الكرامة . ومهما بلغت شدة العقوبة التي توقع به ، وحتى لو اعتبر غير جدير بأن يحيا حياة الحرية ، بل غير جدير بالحياة ، فإن من الواجب الاعتراف له بهذه الكرامة الإنسانية ، ومن المحال أن يعامل معاملة الحيوان الأعجم .

إن العدالة هي جملة منتظمة من العلاقات . إنها تتألف من علاقات تقويم متبادلة تنشأ بين عدد من مبدعي القيم ، انطلاقاً من لحظة التقاء هؤلاء المبدعين بعضهم ببعض ، وعيشهم حياة مشتركة . وكل حرية تبدع قيماً يمكن أن تطلق عليها أحكام تقويم حريات أخرى مبدعة في حدود إبداعها ، وتبع آفاق منظورها الخاص : إن القيمة التي تُعزى لها لا تتبع بنياتها الموضوعية (وهي بنيات غير قيمية) ؛ لأنها قيم عُزيت إليها ، واعترفت بها حريات أخرى في إطار اجتماعي وتاريخي معين ، وبحسب آثارها الناجزة ، أو التي تعتبر محتملة ، وبحسب تحريضها وإغرائها تارة ، أو بحسب اتفاق كثرة من الحريات . وإن التوازن الناجم عن ذلك ينشأ عن تأكيد قيم متبادل ، وعن صراع يتوخى جاه التفوق .

لنصرف النظر هنا عن حل مشكلة نسب قيم العدالة ، وعن القسط الذي يعود إلى المواضعة التأملية و(الحق) ، والقسط الذي يعو

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إلى الوضع التاريخي والممارسة الاجتماعية العفوية، وهي تتبلور شيئاً فشيئاً في حلة أعراف. فمن المشروع جداً أننا نستطيع الالحاف على السمة المعاشة بالذات لتشكل جملة التقديرات المتبادلة التي تشكل بالتدريج عندما تتألف مقياس مفهوم معين عن العدالة وانموذجه. وفي وسعنا أن نظهر كيف تكون العدالة منقوشة في العادات الأخلاقية، ومعرباً عنها في شكل عقائدية، وكيف أنها تنتقل وترسخ وتصبح دقيقة وذائعة بطريق المحاكاة والتربية المنتثرة كلما انسابت فوق عجلة الأعراف الأخلاقية واستقرت عبر انسيابها. وهذا لا يمنع أن تكون العدالة قد نشأت من اختراعات واختيارات وقرارات وتضحيات وتنازلات من أجل إقامة الاتفاق بين الأفراد أولاً. وهذه المساعي لا تكون في أغلب الأحيان صريحة بادىء ذي بدء. بل إنها قد تنتمي إلى حالات وعي مموّه أو مزيّف. إنها تجليات حريات بذاتها. ولكنها، بوصفها أعمالاً شعورية، تنزع إلى الانتقال من الوجود بالذات إلى الوجود للذات، ولا سيما كلما زادت وعياً وتأملاً وحرصت على مزيد من الجلاء والاستبصار بغية تسويغ ذاتها وترسيخ ذاتها على نحو أفضل في إقامة مواضعات وتنازلات واتفاقات تكون هذه المرة صريحة وهي تترجم عن ذاتها في أشكال الحق.

إن العدالة التي تمارس بالفعل في وقت معين تؤلف، سلفاً،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عدالة راهنة على قدر ما انها تقيم نظاماً من علاقات قيمية جائزة وحسب ؛ إنها على الأقل عدالة لا تشعر بذاتها ، عدالة بذاتها . وهي بهذا الاعتبار تنشأ عندما تجتمع كثرة من الناس الذين يحيون حياة مشتركة . وهي تتضح ، أول ما تتضح ، في الطريقة التي يحكم بها بعضهم بعضاً حكماً متبادلاً . إنها ترجمة بلغة القيم ، ثم بلغة المعايير ، للوضع المتبادل بين أولئك الذين يسهمون في نظام مشترك . وينجم عن شدة ممارسة هذا النظام ، وتأمله ، وعن شدة مخالفة أحكامه والذود عنه والحفاظ عليه أنه يحظى بقوام مستمر . وكلما ارتدى شكل قوة تربوية مزوّد بالجزاء نجده يتحول شيئاً فشيئاً إلى عدالة ما ينبغي أن يكون . وفي أقصى الأمر يعرب عن ذاته صراحة بإقامة دستور أو قانون . وهو ينزع إلى أن يغدو عدالة لذاتها ، وهذا ما يطلق عليه في العادة اسم « العدالة » .

إن العدالة ليست البتة سوى نظام مقبول من الآراء الناجمة عن الاختراع والعرف والمواضعة وقد بلغت درجة الاستقرار بالتعويض والتبادل . وهي تؤلف عندئذٍ منظومة القيم التي يعترف بها كل امرىء لغيره ، وهي قيم تصونها قواعد عامة ، وتذود عنها ، عند الاقتضاء ، قوة الجماعة . إن العدالة هي المواضعة المستقرة الأوْلية جداً ، القاعدة التي بدونها لا تقوم حياة مشتركة ممكنة ، وهي تعترف ، وتميز ، وتحمي ،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

داخل الجماعة ، حريات التربية ، والتعبير ، وممارسة الوظائف ، وامتلاك الخيرات . وهذا يعني أن العدالة هي على الدوام قيمة إنسانية ، وهي قيمة سياسية وحسب .

لا عدالة إلا بالإنسان للإنسان . ذلك أن العدالة هي ، أولاً ، إبداع إنساني شأنها شأن سائر القيم كافة . وهي ، ثانياً ، لا يمكن أن تنطبق إلا على كائنات قادرة على أن ترغب في الحفاظ على وجودها الخاص والابقاء على قدرة الإرادة الحرة الخاصة بكل إنسان ضمن علاقة استقلال نسبي متبادل حيال قدرة الآخرين على التجلي بإرادة حرة . وإن إرادة تأكيد الذات هذه هي التي تعرّف الفردية التي يسعى كل امرىء إلى الحفاظ عليها ، في التصرف الحر بكل ما يملك ، حريته ، حياته ، أملاكه ، بحساب عقلي واتفاق معقول . والحق أن في ينبوع قيمة العدالة تأكيد قيمة فردية والاعتراف المتبادل بقيمة الآخر ، وهذا الاعتراف هو العلامة الأولى من التفكير المعقول . ويضاف إلى ذلك أيضاً الحرص المستوحى من خوف نوعي ليس غير معقول أيضاً ، الحرص على الافادة من قبول قاعدة مستمرة تكون في نهاية المطاف قاعدة عامة ، لضمان وكفالة هذا الاعتراف المتبادل بحرية تصرف المرء بحياته وإرادته وأملاكه . ومهما تنوعت الأشكال التي تتجلى فيها هذه الإرادة ، سواء في صورة هوى أو في صورة العمل المحسوب عقلياً ، فإنها

تعرب في الوقت ذاته عن قدرة الحرية التي تعمرها . ولكن هذه الحرية لا تبقي على استقلال فرديتها إلا بالاعتراف بفردية الآخر بقبول قاعدة كلية . إن قيمة العدالة تولد في ملتقى حرية تأكيد الفرد هذه بهذا الاعتراف بالكلية الضرورية في العلاقات الإنسانية ، وهي الإنسان ذات الإنسان ، قدرته على العقل الممنوحة إلى قدرته على الحرية ، لا عدالة إلا عدالة الإنسان .

لا عدالة بالنسبة للأشياء . وإننا لا نعامل البتة صخرة أو شجرة على نحو نقول عنها فيه إنها عادلة أو ظالمة . بل لا عدالة بالنسبة إلى الناس باعتبارهم أشياء ، أعني من حيث اعتبارهم معطى ، بحسب مواهبهم الطبيعية . ولن يكون هذا المرء الأقوى من ذاك ، أو الأجمل ، أو الأذكى ، أو ذو الصحة الأفضل ، أو الموهبة الأحسن ، أكثر عدلاً أو ظلماً من أي امرىء آخر . وليس في مكنة أحد أن يستمد من ذلك فخراً واعتزازاً ؛ بل ليس له أن يحاول ذلك . إذ المسألة مسألة حظ ، والحظ ، حظ أن يكون المرء على هذا المنوال أو ذاك ، شأنه شأن أي موجود آخر ، إنما يقع دون نطاق أية عدالة . وكثيراً ما يتذمر الناس من ظلم هذه الصدف . وهذا خطأ ، لأن ما يعزى إلى الحظ إنما يعترف به من جراء ذلك على أنه خارج عن أي نظام . والعدالة نظام ، نظام صنعي تحدّده مواضعة ضمنية وصريحة بين الناس . وليس يمكن بدون

لبس استعمال لغة العدالة في تقدير توزع المواهب الطبيعية بين الناس. وبالمقابل، إن كل عدالة تأخذ بعين الاعتبار استعمالها استعمالاً آخر. إنها لا تتصل بالموجود، ولا بالحظ، بل باستعمالها بحسب الرأي الذي يتمثله المرء عنها.

وكذلك لا عدالة بالنسبة للعجماوات. فقد يعامل البشر الحيوانات معاملة قاسية أو عذبة، أي بهوى، ولكن من المتعذر معاملتها معاملة عدالة ما دامت العدالة غير ذات معنى إلا بالعقل، وبالنسبة لكائنات حرة. وما من وضع عدالة يتحقق بين العجماوات وبين البشر، اللهم إلا بسائق تشابه اصطلاحي محض. وإن وسائل العقد الضمني التي تنطوي عليه كل عدالة، حتى العدالة بالذات، تعوز تلك العلاقة. بل إننا نرى قواعد العدالة والمسؤولية تكف عن العمل حيال المجانين الذين لا يبقى من الجائز أن تعاملهم إلا بالحب أو الشفقة بنتيجة ذكرى ما كان يمكن أن يكونوا عليه، أو ذكرى ما كانوا عليه. وأخيراً، لا يوجد سلوك عادل أو ظالم مع الأطفال، إلا بقدر ما يتضح بالفعل أنهم قادرون على حرية ـــ الإرادة والاستدلال الصريح والتأملي سلفاً. وفيما دون هذه المرحلة ـــ وهذا ليس بأقل صحة فيما يتعلق بالمراهق ـــ لا يكون للعدالة معنى إلا عن طريق المشابهة أو بنتيجة الحرص التربوي وبحسب الفكرة الماثلة عما يمكن أن يكونوا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عليه. لا عدالة حقيقية، لا عدالة بالذات، إلا بين راشدين قادرين على الحرية وعلى التفكير المعقول وقادرين على الاضطلاع بمسؤوليات اجتماعية.

لا عدالة أيضاً بالنسبة للفرد بوصفه فرداً، أعني أن ليس ثمة عدالة في أن يكون المرء على ما هو عليه، أو أن يغدو ما هو عليه بالمقارنة مع الآخرين وبالاتصال معهم. أية عدالة في أن يصبح المرء ما هو إذا لم تكن ثمة عدالة في أن يكون المرء ما هو؟ إن الإرادة الحرة لا يمكن أن تكون عادلة وحدها، ولا بالنسبة إلى ما هي عليه. إن الفرد، بوصفه كلاً كافياً، لا يستطيع أن يظلم نفسه بنفسه ما دام عاجزاً، بالنسبة لنفسه وحده، عن إقامة منظومة علاقات يمكن أن ترتدي قيمة العدالة فيها معنى. لا توجد منظومة عدالة قادرة على أن تحكم، وعلى أن تجازي على خطأ اجترحه امرؤ حيال نفسه بنفسه. وبالمقابل، لا يستطيع المرء أن «ينتصف لنفسه» بنفسه إلا بالنسبة إلى الآخرين، وفي قرينة اجتماعية. وعندما يحبس الفرد المطلق في عزلة إنسانية بالدرجة الأولى ينحل إلى مرتبة الشيء، ولن تكون ثمة أية عدالة بالنسبة له: وهو أيضاً لن يكون أكثر مما هو عليه؛ وبالرغم من قدرته على الحرية وعلى العقل فإنه سيكون عاجزاً عن أن يعرف العادل والظالم، وهما لا يتصلان إلا بعلاقته بالآخرين.

ومن ناحية أخرى ، فإن العدالة لا تنهض بين الأفراد وحسب . بل إن الجماعة تسهم في إقامتها على أنحاء شتى . أولاً ، لأن العدالة لا تنمو إلا ضمن وضع جمعي من العوز والقدرة . إن متوحد (روسو) يستطيع أن يملك كل ما قد يكون قادراً على الرغبة به حين يعيش في وفرة الغابات السخية . كل شيء يملكه كل الناس . وليس في وسع أحد أن يأخذ شيئاً من أحد . ولذا فإن التوزيع العادل غير ذي معنى . ولا تظهر فكرة العدالة التوزيعية إلا مع محنة البؤس ، سواء أكان بؤس فاقة تتهدد بالخطر بقاء الأفراد على قيد الحياة ، أم بؤس عدم الرضى ، بؤس هذه العاطفة المستمرة بالاحتياج ، والتي يجعلها أمراً أساسياً في الوجود الإنساني ، حين يجعل الرغبات لا يمكن أن ترتوي ، وعند إقامة الرغبة في الرغبة ، ولا تلبث أن تغدو أمراً أساسياً . وستكون المطالبة بالعدالة أشد الحافاً أو أشد ميوعة ، وستكون العدالة ذاتها أكثر تعقلاً أو طيشاً ، وعلى نحو أقسى أو ألين ، كلما كان المجموع الشامل للخيرات وللإمكانات التي تتصرف بها الجماعة أكثر وفرة أو أقل . إن طبيعة العدالة مرتبطة بهذه الثروة الجمعية النسبية ، أو بهذا الفقر الجمعي النسبي .

وتبقى العدالة تابعة لطبيعة السلطة العامة وللتناسب القائم بين القدرة التي تستطيع هذه السلطة ممارستها وبين القدرات التي يتصرف

بها الأفراد أو جماعات الأفراد في الدولة. وستسعى الدولة بحسب اتصاف أهدافها بالطموح أو بالتواضع، بصعوبة التحقق أو بيسره، إلى فرض أشكال عدالة أكثر اتساماً بسمة الإجمال أو الإرهاف، القسوة أو الرحمة، الآلية أو التأملية، الجمعية أو الموائمة للأفراد. وفي وسع علم اجتماع العدالة أن يدرس طرز هذه العلاقات وقوانينها.

وبعبارة أخرى، ليست قيمة العدالة قيمة أخلاقية، بل قيمة سياسية. بل إنها بالحري قيمة سياسية بالدرجة الأولى. وهي تشتمل على الجانب الأخلاقي الذي تنطوي عليه. إن علاقات العدالة تظل ملتبسة حتى داخل الجماعة العائلية حيث ترجح كفة الحياة الصميمية من بعض الاعتبارات. إنها بالحري مفروضة من خارج بأكثر من صدورها صدوراً مستقلاً استقلالاً ذاتياً من الوسط العائلي وهو يكره تحديد قيم وحقوق وتمييزها تمييزاً صريحاً محدداً. ومن شأن الناس أنهم يسعون إلى أن يسوده نوع من وفرة داخلية، وإذا لم يتحقق ذلك فإنهم يسعون إلى الاستجابة لارضاء حاجات بأكثر من الاستجابة لإحقاق حقوق. «القسمة بين اخوان»، تعني، بالنسبة لكل واحد، إرادة اعطاء الآخر أكثر مما يطلب، وبالمقابل، أن يضع كل امرىء نفسه دون قواعد التوزيع بحسب الحق. إنهم يبقون طوعاً في مجال اللا تحديد، اللا تجزئة، على مستوى عدالة غير مستقرة ولا جلية بذاتها. كل شيء

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يبقى للجميع. وإنما تظهر علاقات العدالة عندما تتفكك الأسرة كما يحدث أحياناً عند اقتسام التركة.

وعلى العكس، تجتمع شروط عدالة تأملية مستقرة في الجماعة السياسية: إن النظام الذي يشتهر بأنه نظام عادل إنما يحدده قبول مشترك عن طريق قوانين تنزع إلى الإعراب صراحة عن العادات الأخلاقية وعن المواقف المعاشة لعدالة بذاتها، عن بنيتها وعن قيم مصادرها. وثمة حكم معترف به اعترافاً مشتركاً على أنه طرف ثالث حيادي وهو الذي يؤول نظام العدالة ويطبقه. وهذا النظام يكفله، ويعاقب على مخالفته عند الاقتضاء، استعمال القوة العامة الموضوعة في خدمة سلام عادل باحترام القوانين.

وكلما تجلت العدالة في دستور أو حق وكلما أصبحت لغة الدولة، وجدنا تضاؤل ارتباطها بالأفراد من حيث نواياهم ومقاصدهم الذاتية العميقة وازدياد اتصالها بكل فرد منهم باعتبار ما يسهم به في حياة الجماعة وما يمكن أن يطاله حكم الدولة وجزاؤها، أي شخصيتهم المدنية وأشكال التعبير الخارجية عن حرية إرادتهم. إن العدالة لا تتصل إلا «بالانسان السياسي»، بالمواطن.

وعلى الرغم من ذلك فإن شيئاً لن يقنعنا بأن نتبع حتى النهاية انتقاد (هجل) و(روسو) و(كانت) لنجاريه في التأكيد على أن وجود

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الحرية الواعية بذاته محدود (بالحق)، ولو كان هذا الحق حق الدولة عندما تصبح واقعاً ناجعاً بالفعل للحرية المشخصة[1]. إن العدالة تتألف، وتنمو، في جدل الفرد مع المجتمع. والفرد لا يمكن أن يكون حراً بدون (المجتمع) وبدون (حقه)، ولكنه لا يبلغ الحرية الشخصية إلا بذاته. إن جميع المواطنين يتصرفون بحقوق واحدة، وبإمكانات حرية واحدة، ولكن إنما يرجع إلى كل منهم، في هذا الإطار الصوري المجرد الذي يكفله المجتمع لهم، يرجع إليه أن يستمتع بذلك وأن ينجز بالفعل وبصورة واعية وبنفسه كل الحرية التي يقدر عليها. لا حرية بلا أفراد، ولا فردية بدون حرية. ومهما تباين شكل تجلي القدرة الفردية على حرية الاختيار فإنها تنزع إلى نوال الاعتراف بأنها أمر مسوّغ، وإلى تأكيد ذاتها على أنها حق. وهي على قدر وجودها وحيث يسمح بوجودها أو يقبل إنما تفرض سلفاً على الإرادات الأخرى نظاماً معيناً للقيم بين الناس، ومن ثم، شكلاً من العدالة، عنصراً من الحق.

إن الأساس الوحيد للعدالة، أو (للحق) إذا استخدمنا لغة (هجل)، إنما يقوم بجوهره الوحيد على فردية قدرة الحرية، حتى إذا لم تستطع الحرية لديه أن تتحقق وتصان إلا بممارسة سلطة ملازمة وهي

---

(١) هجل: فلسفة الحق ــ البند (٣٠) و (٢٦٠).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

قدرة عقل فردية أيضاً ، ومن شأنها أن تنزع إلى التجلي بصورة تاريخية في توفيق معقول مع كل إنسان آخر قادر على الحرية وعلى العقل وعلى أن يكفل بقاءه وأمنه داخل كلية هي دوماً كلية موقوتة لحق قائم في جماعة سياسية. فإذا لم توجد دولة كاملة ، ولم يوجد تاريخ ناجز ، فإن جدل العدالة بالذات ، حتى على المستوى العاطفي تارة ، والمستوى التأملي تارة أخرى ، مستوى الإرادات الفردية الحرة ، والعدالة بالذات ، وهي تتضح في الإرادة العامة المعقولة في الدولة ، إن هذا الجدل يستمر بصورة غير محددة ويدع المرحلتين المتناوبتين لكل عدالة تاريخية في حال تجريدهما المتبادل المزدوج ، في حال نقصهما النسبي المزدوج ، المرحلة الأولى نتيجة الغلو في الاتصاف بالذاتية والتجزؤ ، والمرحلة الأخرى بسائق الاسراف في الاتصاف بالصفة الخارجية والصورية .

إن العدالة تظل على الدوام قيمة نسبية وتاريخية . وليس لها معنى إلا داخل تاريخ ، شأنها شأن الآثار الحرة التي تريد أن تكون مقياسها . إن العدالة تترجم قبولاً موقوتاً دوماً بتوازن واهٍ دوماً بين القدرات الحرة . إنها تنزع لضمان استمرارها بالبحث عن اتفاق كلي . ولكن هذا الكلي الذي ترقى إليه ليس بحال من الأحوال إنجاز ماهية ضرورية ، بل إنه اتفاق يقوم على أساس تنازل غير مستقر دوماً ، ما دام هو تنازل اتفاق بين حريات . إن الطبيعة تقع في منزلة دون نظام العدالة . وأما الواقع

المشخص (للروح) الكلي أو المطلق فإنه يقع فيما وراء هذا النظام . والعدالة ، في منزلة بين المنزلتين ، تنتمي انتماء خاصاً إلى تنوع تواريخ البشر . إنها كلها حقيقة إنسانية وتاريخية مثل حريتها ، ما دامت هي بآن واحد نتيجة هذه الحرية ومقياسها . ونحن لا نستطيع أن نقدّر تقديراً موائماً قيمة العلاقات بين الحريات إلا بعون قيمة العدالة هذه ، وهي تنجم على الدوام عن الاتفاق الراهن بين هذه الحريات عن طريق جمع المواضعات والتقاليد بعضها إلى بعض .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ـ ٢ ـ

ما العدل؟

إن تعريف العدالة ـ نظام بين كائنات قادرة على الحرية وعلى العقل، على النحو الذي يستطيعون به أن يقيموه بحرية وبصورة معقولة وأن يعترفوا به ويحافظوا عليه ـ هذا التعريف لا يكفي لتحديد العادل ولا للكلام عنه. ذلك أن بين الحريات ـ وحتى بين الحريات العاقلة ـ لانهاية من النظم، بل ومن النظم المعقولة الجائزة (حتى النظام الذي وصفه هوبز وأسماه حال الطبيعة وهو يمثل نظام عدالة لما تعتبر من حيث هي عدالة، نظام عدالة راهنة، فإنه ينجم عن حساب عقلي؛ وحتى نظام العبودية الذي يعتبره العبد ذاته نظاماً معقولاً إذا فضل هذا العبد حياته على قيمه). ولذا فإن السؤال عن: ما هو العادل؟ يظل سؤالاً مطروحاً برمته.

وبالرغم من ذلك فإن فكرة النظام تحتل في تعريف العدالة منزلة متقدمة تقدماً يجعلها تختلط في بعض الأحيان بفكرة العدالة. إن العدالة، بادىء ذي بدء، نظام قائم. وكل نظام يقام بين الناس وينظر إليه باعتباره دوماً على أنه يعرب عن عدالة. ولئن أمكن ألا يكون نظام من الأنظمة عادلاً بالضرورة لأنه نظام، فإن من المحال أن توجد عدالة بدون نظام. إن العادل هو بالمعنى الأوسع القبول أولاً بنظام، إرادة التقيد بنظام. والظلم، بالمعنى الدقيق، هو فعل يخالف نظاماً معيناً، انحراف عن نظام. والظلم، بالمعنى الأوسع، هو التعسف، أي ما يمضي على خلاف كل نظام من حيث أنه نظام، ما يمضي ضد مبدأ النظام ذاته.

أجل، إن العدالة تجد مبدأها في اختراع قيم العدالة وفي تأويلها المعياري في نظام كلي مستمر. وإن الموقف المبدع للعدالة يؤلف مبدأ الابداع المتصل للنظام ومعناه، مبدأ الفهم المبدع للنظام واستئنافه، وبدونه لا يكون النظام سوى بنية فارغة ميتة. إن العادل هو من يعترف، ويكفل، لكل امرىء ما يعتبره حقاً له. إنه الشكل الكلي لكل عدالة.

ولكن العدالة لا تساوي شروى نقير بدون استمرار النظام استمراراً أساسياً. إنها تعاش في التقيد بنظام معايير قائمة: وسواء أكان

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هذا التقيد مرضياً أم كان تقيداً سلبياً ، فإنه ماثل في الأمانة ، والولاء ، والاحترام ، والطاعة ، والانتظام ، وأخيراً في الأعراف والرتابة ، بله في الرضوخ الخانع . إنها تنزع إلى أن تكون فضيلة ثانية . لأن الحياة المتقيدة بالأعراف هي أيضاً عدل . إنها قيمة تقيد بنظام مشترك رفض الناس تعديله بصورة فردية ، إن لم يكن من داخل وبدون الكف عن احترام قوانينه العضوية ، وهي تحتفظ بقيمتها السياسية التامة إذا كانت مطاعة .

والعدالة لا تصبح قيمة أخلاقية ، بنوع من الازدواج ، إلا إذا كانت مطلوبة ، لا من أجل النظام وبالتقيد به وحسب ، بل من أجل العدالة . وبقول آخر ، إن العدالة ، وهي قيمة سياسية ، قيمة تقيد ، قيمة ثانية ، لا تتحلى بمعناها العادل إلا إذا كوّنت نظاماً مشتركاً وجعلته نظاماً واحداً مفهوماً عن الانسان وقيمة الانسان .

ومن شأن الحلقات المترابطة في نظام عادل أنها تتصف على الدوام بقدر كافٍ من السعة والمرونة مما يجيز ، بل ويفرض على كل امرىء أن يسهم في النظام بجهد تأويل وتجديد وإعادة اختراع . لا عدالة بدون قضاء ، ولا نظام عادل بدون إعادة نظر في العدالة وإعادة اختراعها . إن العدالة تنجز وظيفتها عندما تبقي على النظام بين أعضاء

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

جماعة. وهي لا تتحلى بمعناها إلا إذا كان مطلب النظام مطلباً بروح العدالة.

إن مبدأ النظام العادل يمثل في التناسب، في التسلسل القيمي. ومن الممكن اعتبار أي تناسب، أي تسلسل، على أنه عادل. والأمر هو أمر إقامة تناسب بين الأشخاص والعمل على نحو أن يكون تناسب المصائر خاضعاً للتناسب المعترف به بين قيمها. إنه أمر ألا نمتح في الجماعة السياسية نظام الأشياء بوجه عام، بل نظام الأشياء الانسانية، نظام القيم الانسانية المعترف بها. وإن العدالة التي نضعها فيما يجاوز الجماعة تجد نفسها فيما وراء متناول البشر ولا تتعلق إلا بتأمل نظري محض، بله باعتبارات لفظية خالصة.

إن تعريف النظام العادل ينطوي إذن على تعريف قيمة الإنسان وعلى تعريف السمات التي سيُعترف باشتمالها على القيمة. وهذه السمات قد تكون على أنواع كثيرة وتتصل بالمواهب الطبيعية، بالآثار المنجزة، بالخيرات المملوكة. وقد يتناول الأمر من بين المواهب الطبيعية أمر الصحة، والاستعدادات الجسدية، وخصال الفكر، والشمائل الأخلاقية أو خصائص السجية. أما الآثار فستكون متنوعة تنوع أعمال البشر وابتكاراتهم والخدمات التي ينهضون بها وما يقومون به من ضروب الانتاج والوظائف. ومن الممكن أن يؤخذ بعين الاعتبار قدر

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أكبر أو أصغر من الاستقلال الذاتي الذي تنم هذه الآثار عنه . وأما الخيرات المعنية فإنها لا تعد ولا تحصى ؛ وهي تتصل كذلك بالشروط اللازمة للبقاء في الوجود كالثروات والمال والامتيازات الاجتماعية والسلطات والمفاخر والمجد والأمن والفراغ والمتع والحظوظ الحسنة والسيئة . وإن النظام العادل يحدّد الخصائص التي تؤلف الجدارات أو العيوب والتناسب الموائم الذي ينبغي أن يتوافر بينها . وعلى هذا النحو تُحدّد القيمة التي يُعترف بها للإنسان بمجموع منتظم لما سيحجز لحسابه ، أو على حسابه . وليس لأية سمة من هذه السمات أية قيمة بذاتها . وليس ثمة أي تسلسل ذاتي بينها . بل إن هذه السمات متنافرة فيما بينها بالبداهة . وإن اصطفاءها وتقدير قيمها يؤلفان الابتكارات الحرة للقيم التي هي الأسس الثابتة في كل نظام عادل .

ومن ناحية أخرى ، لا تتناول العدالة في العادة ، حتى عندما يتناول الأمر آثاراً ، إلا بعض معايير قيم الأفراد ، وهي أمور قامت وبُسّطت بالمواضعة وتميزت تميزاً تعسفياً في حضارة معينة ؛ روائز ، اختبارات فحص ، نجاحات مهنية ، تراكم المال أو القدرة ، السلطة الشخصية ، بل ، وبنوع من الازدواج ، الوظائف ، المفاخر أو الألقاب التي يمنحها المجتمع ، وهي بذاتها تعبيرات عن تقدير أولي وإشارات دالة عليه . إن العدالة تصبح أكثر دقة وأقل ابهاماً عندما لا تحكم على

الإنجازات الايجابية، بل على مخالفات القوانين، وتمسي العدالة إدارة قضائية عندما تتصرف بسلطة توزيع العقوبات وفرض النظام.

ومن الواجب أن نلاحظ أيضاً أن مفهوم نظام عادل يفسح المجال بصورة تقليدية أمام اللبس والإلهام. فإما أن يزعم هذا المفهوم أنه شامل ويقيم تقابلاً عادلاً باطلاق بين القيم المطلقة لكل إنسان ودرجة السعادة التي يستحقها، ولكنه يفقد كل دلالة سياسية، وحتى زمنية؛ بل ويمكن أن نظن أنه يكف عن أن يكون ممكن التحديد. فهو لن يبق سوى أسطورة العدالة المحايثة، عزاء الخياليين ومعتصمهم في حال الضعف والقنوط. وإما أن يقتصر على نظام الحوادث والأوضاع والخيرات التي يستطيع البشر، وفي الحد الأقصى، السلطة السياسية أن تسيطر عليها. إن العدالة، بالمعنى الدقيق، وهي قيمة سياسية، لا تمسك بالانسان إلا من خارج، وفي آثاره. ومن باب التمني المجاني أن يطلب الناس من العدالة، وقد اخترعها بشر وأقاموها في إطار جماعات سياسية، أن تقبع، بالرغم من كل شيء، في مستوى أساطير السرمدي والجملة الشاملة. إن العدالة لا تكون سوى عدالة تاريخية، محلية، سياسية. وهي لا تتناول سوى الآثار الناجزة، ولا تمتّ إلى غير ما يتعلق بالبشر المجتمعين في كيانات سياسية. إنها لا تتصل بما قد يمكن اعتباره فردية الانسان المطلقة، ولا بجملة ما يزعم أنه كيانه.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وبالرغم من تصور مسبق عنيد، وبالرغم من اخفاقاته فمن المتعذر تصور أننا نكفل بفضله سعادة فرد ولا سعادة البشر .

فلمَ العناد في طلب المزيد أو طلب شيء آخر ؟ هل الإنسان غير جملة ما يصنع؟ ألا نطلق اسم النية ، بالتضاد مع الآثار ، على ما لا يتجلى في أثر خاص معين من آثار الإنسان ، ولكنه مما يبدو أن جملة آثاره تنمّ عنه بالنسبة لهذا العمل الخاص؟ لقد قال قائلون بأن الخلاص لا يتم إلا بالايمان . أما العدالة ، وهي ليست سوى عدالة زمنية ، فإنها لا تستهدف استحقاقاً ولا جزاء إلا على الأعمال والآثار .

○

العدالة عدالة الكيان السياسي لأنها نظام الكيان السياسي . وهي مثله من صنع الناس الذين يعيشون مجتمعين في جملة سياسية . وفي وسعنا أن نتوقع أن تحدّد ضروب تناسب مختلفة نظاماً عادلاً على أنحاء متغيرة تغيراً لانهائياً سواء من حيث علاقة الأشخاص بعضهم ببعض أو من حيث تسلسل المواهب والآثار المقوّمة لكل شخص منهم . وليس ثمة أي تناسب يحمل في ذاته ، بسائق طبيعته ، شرعية خاصة .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وبالرغم من ذلك، فإن ثمة تناسباً يبدو، من حيث طبيعته واستعماله، وكأن عليه أن ينهض بدور استثنائي ويتمتع بامتياز: المساواة. وعندما نريد أن نحدّد تناسباً عادلاً، فإن جميع أنواع التناسب تبدو متكافئة بقيمتها. ويبدو اختيار أحدها على سواه أمراً تعسفياً. ولكن تناسب المساواة، على العكس، يلفت الانتباه بوضعه الخاص ضمن طائفة التناسبات: إن التناسبات الأخرى توزع حصصاً متفاوتة، وأما هو فإنه وحده يجيز توزيع حصص متساوية. أوليس هذا أعدل توزيع، التوزيع الأعدل بالطبع؟ ونحن نتأثر بالتقابل العددي الذي يستند إليه، بالتوازن الذي يقيمه، بتجانس العناصر الناجمة عنه. ويبدو أن تناسب المساواة يصدر عن أبسط نظام، عن النظام المباشر على أعظم نحو. إنه يبدو على أنه أكثر ما يوائم العدالة بين الناس. أليس هو التناسب الموائم لتطبيقه بعدالة على أقران؟ ألا ينطبق على أعضاء النوع ذاته وهم يطابق بعضهم بعضاً بهذا الاعتبار؟ إن العدالة بالمساواة توائم هوية البشر النوعية. وقد نميل من ناحية أخرى إلى البحث عن علاقة المساواة، عن هوية تسويغ إضافي لتعريف العدالة بالمساواة. ألم يحاول بعضهم بناء شرعية عدالة مساواة باظهار أن هذه العدالة تستند إلى أساس العقل، وأنها تؤلف التعبير عن عقل عملي ومبدئه لأنها تطبيق مبدأ الهوية؟

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أضف إلى ذلك أننا إذا صرفنا النظر عن تناسب الكل الشامل الذي لا يمكن أن ينطبق على العدالة، ما دامت العدالة تنطوي على توزيع، وجدنا أن تناسب المساواة هو التناسب الوحيد الذي يحدث استجابة عاطفية تتميز بأنها استجابة بسيطة وقوية معاً. إن المساواة هي التناسب ذو الاستعمال الأبسط. إنها تناسب يتجاوب أبسط تجاوب مع كشف حساب الأفراد في جماعة (هناك خمسون مليون نسمة في جماعة، وهذا يعني خمسين مليون شخص من نوع واحد، أو على الأقل من طبيعة واحدة بهذا الاعتبار)، التناسب الذي يبدو ناتجاً عن مجرد تطبيق مبدأ الهوية على الأعمال الإنسانية. إنه يمس بعمق شغاف الأ.هواء البشرية، وربما لأنه يقابلها بعمق: أن الناس يقاتلون قتالاً أعنف لبلوغ حال المساواة مع الآخر بأكثر من اصطراعهم للتفوق عليه. وإن رغبة التجانس تأتي أولاً، ثم تليها رغبة التفوق وكأنها رغبة نافلة وأقل عموماً. وإن المرء ليكتفي بيسر أعظم بحال المساواة لأنها تبدو حالاً أكثر استقراراً ووثوقاً، وهي تطمئن على نحو أعظم مشاعر الخوف التي تشغل بال الجميع في حين أن التفوق على الآخر يلبي مطلب المجد، وهو مطلب الفئة الأقل. وأخيراً، ينبغي ألا ننسى أن المساواة هي التناسب الذي يستجيب لمطالب التافهين وغير الموهوبين وجميع الذين يعانون من فوز الأفضلين وهي مطالب عاطفية؛ وهذه المساواة تحظى بتأييد العدد الأكبر، الجمهور. وتنزع المطالبة بالمساواة إلى أن ترتدي

حلة الدفاع الحيوي، وهذا الدفاع يزيد بضراوته دوماً على الهجوم في سبيل الوصول إلى مزيد من الاستثناء.

ولا ريب في أن التقدير والقيمة يتبعان الآثار المتصلة بهما، وأن جميع ما يضاف إليهما من مسوِّغات إنما تصلح لخلق جو أو وسط موائم لفهم طبيعي أو لموافقة طبيعية. ويبدو أن البرهان على قيمة العدالة بحدود المساواة يتيح من حيث شكله الكمي، وعلى الأقل عند تحليل تطبيقات المساواة، يتيح استعمال طرائق برهان أكثر ارضاء وعلى نحو مباشر أعظم.

بيد أن ذلك غير صحيح. أترى الأمر أمر هوية نوعية بديهية بين البشر؟ إن هذه الهوية تحدد هوية أعضاء النوع البشري بتضاده مع سائر الأنواع الحية بأكثر من تحديدها مساواة الناس بعضهم مع بعض داخل نوعهم الخاص. وعندما عرّفنا هويتهم تبع قدرتهم المشتركة على الحرية استخلصنا من ذلك اظهار أنهم يصنعون من أنفسهم كائنات إنسانية داخل كثرة فوارقهم وتنوعها. ولذا فليس لمساواة البشر على مستوى هويتهم النوعية أي معنى إلا على المستوى الأعم والأقل تحديداً. وإنما يقابل الاعتراف بمساواة البشر بالكرامة، وهي مساواة تعترف لكل إنسان بقدرة أساسية على أن يكون حراً ومبدعاً بحرية، الأمر الذي

يضعه فيما وراء جميع قيم العادل ، إن هذا الاعتراف يقابل دلالة تلك الهوية النوعية .

ألا إن مساواة البشر بالكرامة لا تكفي . فهي لا تتيح تحديد تناسب عادل بين الناس . إنها تقع فيما وراء جميع أوجه العدالة لأنها صورة كل عدالة . إنها تعلن أن البشر ليسوا أشبه بأشياء ولا بعجماوات ؛ وهي تؤكد أن الإنسان كائن أخلاقي ، مبدع معانٍ وقيم . وإن جميع البشر ، بوصفهم بشراً ، ينتمون إلى نظام واحد ، وإن جميع أنواع التناسب الممكنة بينهم ترجع إلى تناسبات محدودة . وهذا يعني ، بعبارة أخرى ، أن للبشر حقوقاً تلازم إنسانيتهم ، أي الإنسانية ، وأن هذه الحقوق لا يمكن التنازل عنها ولا إلغاؤها . ولكن السمة الصورية المجردة الخارجية (للحق) بوجه عام تقابل السمة العامة غير المحددة للكرامة الإنسانية بوصفها مبدأ صورياً للحقوق البشرية . وفي ذلك دلالة على أن المساواة بالكرامة لا تتسق مع فقدان أو رفض الحقوق بل إنها تتسق مع لا مساواة البشر ومع توزيع حقوقهم وقيمهم على حصص متفاوتة .

ومن الجلي أننا ملزمون بالاعتراف ، فور تطلعنا إلى ما يجاوز صورية مبدأ مساواة البشر بالكرامة ، بأننا نشاهدهم لا يولدون متساوين بطبعهم . وكل شيء يقيم بينهم الفوارق ويجعلهم متفاوتين : المواهب

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الجسدية أو الذهنية ، السن ، الصحة ، الكفاءات الأخلاقية ، استعمال هذه الكفاءات ، الأوساط والبيئات التي يتكونون فيها ، الأوضاع المعطاة ، الصدف ، التاريخ . لا وجود في الطبيعة لأفراد متساوين كما لا توجد حالات انتحال شخصية الآخرين . وإن انتماء البشر إلى نوع واحد لا يخلق مساواة طبيعية بينهم ، بل يخلق تشابهاً . وقد اضطر (هوبز) من أجل دعم نظرية **العقد الاجتماعي** إلى أن يبني مساواة الناس على أساس حادث . إن في وسع أي واحد منهم ، قوياً كان أو ضعيفاً ، أن يقتل دوماً أقوى البشر[1] . وهذا يبرز بآن واحد بعد الفوارق الطبيعية بين الناس وتنوعها . أما (روسو)[2] فإنه لا يبني المساواة بين الذين يلتزمون بالعقد ، وهو التزام لا غنى عنه لصحة العقد ، على المساواة الكامنة بين الناس عند ولادتهم ، بل يبنيها على أساس عزوف كل إنسان منهم عن استخدام جميع قدراته استخداماً كاملاً . إنه يقيم صرح المساواة في نقطة الانطلاق ، ولكن بصورة مصنوعة . إن اللامساواة تسود القدرات الطبيعية دوماً إلى جانب سيادة الصدف : وإنما المساواة من نتاج العمل الإنساني دوماً . إنها تبنى بصورة مصنوعة

---

(١) هوبز : لاوياثان ــ الآثار ــ المجلد الثالث الفصل الثالث عشر ص ١١٠ .

(٢) روسو : العقد الاجتماعي ــ الكتاب الأول ــ الفصل السادس ، طبعة هالفاكس ، ص ٩٠ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بين الحقوق ؛ وهذا يعني أنها محدودة تحديداً مجرداً بقدرة كل إنسان على استعمال طاقاته وقدراته استعمالاً مشروعاً .

إن المساواة التي تسود في الأحوال المدنية ، المساواة بالحقوق ، مهما كان نظام العدالة الراهن ، هي مساواة مجردة وخارجية تماماً . ذلك أن استعمال الحقوق المتساوية بقدرات متفاوتة تفاوتاً طبيعياً يقود إلى توزيع حصص غير متساوية . وإن الإقرار بحق مساوٍ لكل حرية يقود إلى الإقرار بحرية النمو ، ومن ثم ، بالنمو المتفاوت لكل حرية . وإن القول الشهير « لكل حصته » يشكل قاعدة مساواة الجميع : ولكنها مع ذلك تجعل اللا مساواة تسود ، سواء أقسنا « ما هو » للمرء بقدراته ، أم بآثاره ، أم بجدارته ، أم بعمله ، أم بحاجاته ، أم برغباته .

والواقع إن المساواة بالحقوق ، عندما تترجم عمومية القانون وبنتيجة تطبيقها « بالتساوي » ، أي على نحو واحد ، على كل إنسان ، هي جد بعيدة عن أسطورة المساواة التقليدية التي تتعلق بها أهواء المطالبين بتحقيقها ، ولكن لها بذاتها معنى ملتبساً أو تافهاً : إن معاملة المواطنين كافة في دولة من الدول بمساواة حسابية إنما يرجع إلى معاملة قدراتهم ، على شدة اختلاف بعضها عن بعض ، معاملة جد متفاوتة . ولا تفوز المساواة بمعناها من جديد ، وهو عندئذٍ معنى منسوخ ، إلا لكي تكفل بصورة موقوتة ، وفي الفاقة القصوى ، في الضرورة القصوى ،

احتمال بقاء كل إنسان في قيد الحياة . ولكنها ترجع إلى مراعاة الجانب الحيواني الحي وحده من الإنسان . والحق إن المساواة المطلوبة إنْ لم تكن أسطورة فإنها على الأقل المحققة ، وهي ، في أحسن حالاتها ، مساواة تناسب ، مهما اختلفت المعايير التي تطبق التناسب بحسبها ، الطاقات ، الآثار ، الاستحقاقات ، العمل ، الحاجات ، الرغبات .

وبصورة أعمق ، إنها تتصل بالمساواة في الاعتراف المتبادل بحقوق قد تكون مختلفة : عندما يتخذ كل امرىء المساواة مبدأ ، فإنه يعترف للآخرين بحقوق تقابل الحقوق التي يطلبها لنفسه . فكل تبادل ينطوي على توازن ، أي على شكل مساواة ، بين مطالب الأطراف المعنية ، حتى ولو لم ينقذ أحدهم سوى حياته على حساب قيمه ، وإذا حمل الآخر على الاعتراف بقيمه على حساب حياته . إن ما هو أساسي في العدالة ، بعبارة أخرى ، ليس المساواة ، بل تبادل الاعتراف بوضع الآخر ضمن النظام المقبول على أنه نظام عادل ، وهو قبول النظام في التبادل ؛ إنه تبادل الخدمات المتبادلة بحسب نظام . وإن المساواة الحقيقية ، وهي إنسانية بقدر اتصافها بأنها مصنوعة ، المساواة المبتكرة على نحو جذري أعظم ، المساواة التي تؤلف العدالة ، تكمن في تبادل الرضى بتطبيق تناسب داخل نظام .

إن تطبيق مساواة حسابية على حريات ، على كائنات قادرة على

الحرية، وهي كائنات تختلف غاية الاختلاف بعضها عن بعض من جراء حريتها ذاتها، بله كائنات يتعذر قيام قياس مشترك بينها، بل تتعذر مقارنة بعضها ببعض من حيث ابتكاراتها، إن ذاك التطبيق يعدل حذف ممارسة هذه الكائنات حريتها التي لا يمكن إلا أن تجعلها كائنات مختلفة عندما تتوافر هذه الممارسة: إن المساواة الحسابية لا تنطبق بصورة مستمرة إلا بالقسر والإذلال. وهي في الواقع ترجع إلى تطبيق حال الطوارىء وحق الضرورة، وهو يبدو على الدوام تطبيقاً موقوتاً. وإن المساواة الوحيدة التي توائم الحرية الإنسانية وتحترمها وتصونها والتي تتيح، أخيراً، التعبير عنها، إنما هي تبادل الاعتراف بالحقوق بالحرية.

○

لقد كان من الممكن أن تستند المساواة عند الاقتضاء إلى أساس طبيعي، فيزيائي، يكون في آخر المطاف أساساً كمياً موضوعياً. ومن المتعذر أن يكون التبادل ذا أساس طبيعي، ما دام يعرب عن حرية قرار تتخذه الإرادات، ويعبر عن تقابل القبول، عن اتفاق حريات.

وعندما لجأت التقاليد إلى دعوى وجود قانون طبيعي فإنها

زعمت أن في وسعها فرض أسطورة عدالة بحسب الطبيعة. ويبدو أن مفهوم الطبيعة يتميز بأنه يربط فكرة نظام إلى فكرة كائن، ومن ثم، بأنه يصلح بآن واحد أساساً لقيمة عدالة هي عدالة واحدة، كلية، سرمدية، مثل الطبيعة ذاتها. والواقع أن مذهب قانون الطبيعة يؤلف كرة من الثلج، وقد جمع شيئاً بعد شيء، على كر الأيام، التأكيد بوجود نظام في الكون، إيمان بإله مبدع قادر على كل شيء، وحكيم حكمة تامة، وتعريف طبيعة إنسانية ومصير إنساني، يمكن أن يجد نظام العالم معناه بالاضافة لهما، والايمان بوجود عقل يؤلف بآن واحد بنية هذا النظام ومبدأ معرفته. وعلى هذا النحو تختلط داخل جملة ملتبسة عناصر انطولوجية وعناصر قيمية متعالية وعناصر عقلية. وقد كان الأمر أمر تكوين واقع موضوعي قيمي وعقلي يمكن استخدامه أساساً لقيم العدالة، سواء في ذلك للإيمان أو للمشاعر أو للعقل. وعندئذٍ يبدو هذا الأساس الخارجي في الظاهر عن إرادة كل إنسان ومستقل عنها، يبدو على أن له مدى كلياً، وإذ ذاك قد تسوّغ به جميع القيم وجميع قواعد العدالة باعتبار كفالة قيمتها ولا سيما باعتبار مبدأ قدرتها الإلزامية. ذلك أن العدالة تبدو، باسم قانون الطبيعة، أدق ما تبدو، على أنها إلزام، إلزام تقيد النظام القائم بين الناس بنظام مثالي معطى، معطى من خارج، من الأعلى، وبهذا الاعتبار، نظام يشتهر بأنه عادل.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إن العدالة تبدو على أنها قانون ، بل على أنها ، في رعاية قانون الطبيعة ، هي (القانون) .

إن القائلين بوجود قانون طبيعي إذ يقيمون الإلزام بالعدالة على أساس واقع موضوعي متعالٍ تكون ميزته الرئيسية عندئذٍ هي اتصافه بأنه خارجي ومن مصدر مغاير ، إنهم يرضخون لحكم مسبق مألوف ويتصورون الإلزام بحسب انموذج مضلل هو انموذج فكر صادر عن الخارج ، عن قسر مفروض ، وبكلمة واحدة ، يتصورون الإلزام المشار إليه على أنه تجلي سلبية . إن ظاهرة الإلزام الأخلاقية لا تمتّ بصلة إلى هذا الانموذج الفيزيائي . والحق إن المرء إذا كان مرغماً يرغمه شيء ما من خارج ، أو يرغمه شخص آخر ، فإنه لا يكون ملزماً إلا من تلقاء ذاته . وإن الإلزام يعرب عن إرادة أن يلزم المرء ذاته ويتوقف دوماً على قبول الإلزام برضى . وفي وسع المرء دوماً أن يرفض اعتبار نفسه ملزماً . ألا إن الإلزام هو تجلي فاعلية ، لأن الإرادة الخاصة بكل إنسان هي الينبوع الوحيد لإلزامه . وإن المرء لا يلتزم إلا إذا أراد الإلتزام . والمرء لا يلزم نفسه إلا إذا كان حراً بأن يريد إلزامها . وإن قانون الإلزام قانون حرية ، كما أبان (كانت) ذلك على أفضل وجه . والمرء لا يكون البتة ملزماً ، بل يلزم ذاته بذاته بحرية وبحسب قانون يفرضه على نفسه .

ورب من يقول إن قانون الطبيعة إلزام يلزم طبيعة بأن تحقق

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

طبيعتها. ولكن طبيعة الإنسان إنْ كانت تقوم على أن يصنع طبيعته بحرية، فإن الإلزام الوحيد الناشىء عن الحرية هو الإلتزام بالحرية بحرية. ولا يعني هذا أن نخلص إلى أن الإلزام بالعدالة لا يستند إلى أساس. بل الأمر على العكس. إن الحرية، حرية الإرادة، ليست الأساس الوحيد الممكن للإلزام وحسب، بل إنها تؤلف الأساس الكافي الوحيد للإلزام: إن حرية الإنسان تجعل كل أساس آخر تمويهاً، وعملياً سدى، لأن أي أساس آخر يمكن أن يُرفض وينكر بحرية. ولكن من المتعذر أن ترفض الحرية ذاتها بذاتها. إنها أساس ذاتها الخاص، وهي بالنسبة لذاتها الإلزام الوحيد بأن تصنع ذاتها. إن الإلزام، إذا لم يكن قسراً، لا يمكن أن يكون له أساس آخر غير ذاته. وهذا لا يعني أنه لا يمكن إلا أن يكون حراً، وأنه «محكوم عليه» بأن يكون حراً، لأن ذلك إنما يعدل إرجاع الحرية إلى المجان، إلى اللادلالة، إلى الاعتساف. وقد سبق أن أوضحنا أن الحرية بدون اتساق، أي الحرية التي لا تلتزم بذاتها ليست سوى نزوان سدى وتفاهة عبث. إن الحرية لا توجد إلا بالمعنى الذي تمنحه لذاتها، بالنظام المليء الذي تبتكره والذي تلتزم به. ولقد أجاد (كانت) عندما ذهب إلى أنه إذا تعذر الإلزام بدون حرية، تعذرت كذلك الحرية بدون إلزام (انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب).

وعلى هذا، إذا لم يوجد إلزام مطلق خالد، ولم يوجد إلزام

بالطبيعة فليس ما يمنع من وجود إلزام أساسي بالحرية المبدعة لنظام يحفل بالمعنى. إن إلزام العدالة يتلخص، بوجه الدقة، في الإبداع الحر، وفي الحفاظ الحر، بين كائنات حرة، على نظام من شأنه أن يتيح لكل كائن منهم تنمية قدراته المبدعة على أوسع نحو من الحرية، شريطة أن تتسق تلك التنمية مع تنمية القدرات المبدعة لدى كل واحد من الآخرين.

إن مبدأ العدالة يحدّد الحد الأدنى من مبدأ عدم التنافر بين نشاطات الإنسان المبدعة. ولكن ذلك لا يشكل تعريفاً كافياً. ذلك أن ثمة لا نهاية من أنظمة الإبداع غير المتنافرة. ولذا ينبغي تحديد تسلسل بين الأنماط المختلفة من تقدير المبتكرات الإنسانية. وكل ما يمكن المطالبة به هو أن تكون ذات معنى، ذات معنى مقبول، أي أن تتحلى بصفة المعقولية والتبادل.

وعلى هذا لا يكون النظام العادل أي نظام يقوم بين الناس: إنه أولاً، وبصورة أساسية، نظام مقبول بصورة حرة، تقبله كائنات قادرة على الحرية بغية ضمان حريتهم. ومن ناحية أخرى، ينبغي، من ثم، أن يكون نظاماً معقولاً، أي نظاماً ذا معنى في نظر كائنات قادرة على العقل.

وبقول آخر، إن النظام العادل ليس نظاماً بحسب الطبيعة، بل هو نظام بحسب صنع الإنسان، إنه أثر مصنوع يخلقه البشر: إنه نتاج

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إبداع تثبّته مواضعة . وبالرغم من ذلك فإنه يستجيب لمطالب أساسية تلازم وظيفته ، وهذه الوظيفة هي أن يجعل من الممكن أن يحيا عدد من البشر حياة مشتركة بمراعاة ، وصون ، قدراتهم الأساسية على الحرية وعلى العقل . إن العدالة ، وهي قيمة سياسية ، ترتبط بالقيم الأخلاقية لحسن استعمال الحرية والعقل ، ترتبط بتعريف الإنسان تعريفاً قيمياً ، وهذا التعريف لا يعتمد اعتبار روابط تحليلية ، بل ضرورة راهنة وبروابط إلزام أساسية . إنها العلاقة الصحيحة بين السياسة والأخلاق[1] .

وينجم عن تعذر وجود قانون طبيعة ، وعن شرط تعريف الإنسان بثالوث قدرته ، بإلزامه الثلاثي بالحرية وبالفعل وبالرباط الاجتماعي ، إننا ملزمون بالاعتراف بوجود شكل أساسي أدنى من العدالة ، عدالة أولية ، عدالة في حدها الأدنى ، وهي تؤلف جوهر جميع الأنظمة العادلة وصورتها . وهي بهذا الاعتبار ، وبالرغم من تنوع مذاهب العدالة والأخلاق ، يمكن تعليمها دوماً : إن الإرادة الطيبة تجاه حرية الآخرين المعقولة أمر غير شرطي . بل إن هذه العدالة الأولية تؤلف عدالة حيوية ، لأنها هي شرط بقاء البشر في الوجود ، وليست شرط بقائهم باعتبارهم بشراً وحسب . إنها لا تقتصر على تحقيق قدراتهم على الحرية والعقل ، بل

---

(١) انظر الفصل السابق من هذا الكتاب

تكفل بقاءهم البيولوجي وحده. وليست الحرية والعقل، بالنسبة للإنسان في الواقع، مجرد زينة وجوده. بل إنهما شرطان لازبان لبقائه فوق ظهر البسيطة. إن الإنسان الذي يعجز والجماعة، أو الحضارة التي تعجز عن تحقيق عمل الحرية والعقل، ويُقصر (أو تقصر) عن الاختراع المعقول، إنما تؤلف كائنات خاملة، وتفقد إنسانيتها، ولا تلبث أن تفقد قدرتها وحياتها. وذاكم هو المعنى الحقيقي للإدانة الشهيرة التي حكم بها (هوبز) على حال الطبيعة: ففي حال الطبيعة من صراع كل فرد مع كل فرد، وحيث لا يمكن أن يكون أي شيء ظالماً ولا عادلاً[1]، وحيث لا مجال لمفهوم العدالة والظلم، يعيش الناس في حال بؤس وسماجة واضطراب أمن بحيث لا يفسد بقاء كل فرد وحسب، بل يفسد بقاء النوع أيضاً. وهذا يعني الاعتراف بأن حداً أدنى من النظام العادل لا يؤلف الشرط الضروري لوجود كل إنسان بوصفه إنساناً وحسب، بل لوجود كل إنسان باعتباره كائناً حياً. إن الاستمرار في الوجود ليس في دنيا البشر بنتاج ضرورة أو عدم تحديد، بل هو نتاج إلزام.

أجل، إن صياغات مبدأ التبادل قد تتجلى في صور لا نهاية لها، ما دام من الممكن أن تنطبق بقدر سواء على تبادل المساواة في الفعل ورد الفعل، أو على مساواة الانتماء إلى النوع البشري، أو على التوازن بين

---

(١) توماس هوبز: لاوياثان ــ الفصل الثالث عشر ص ٨٣.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أحوال القبول ، أو حتى على الاعتراف والفهم المتبادلين بالاستعدادات والقرارات والحاجات والمتع من حيث تجلياتها المختلفة . ولكن نظاماً عادلاً ، أي نظام عادل ، لا يوجد ، أي لا توجد جماعة ممكنة ، بل ولا وجود ممكن للبشر إلا إذا توافر حد أدنى من الرضى المشترك بوجود الآخر في حرية تمكنه من أن يوجد في تجلي مشابهاته ، ولكن أيضاً في تجلي فوارقه[1] . إن جوهر العدالة لا يمثل على هذا النحو إلا في تطبيق مبدأ أساسي هو مبدأ حسن استعمال الحرية على جماعة منظمة مستمرة . وإن التبادل ، ومن ثم ، العدالة ، لا يوجدان بدون تأكيد حرية الإنسان ، وبدون اعتراف كل امرىء اعترافاً متبادلاً بحرية الآخر في احترام مقبول بصورة متبادلة بتناسب أو بنظام يشتهران بأنهما عادلان .

إن ما تضيفه العدالة إلى التبادل الأخلاقي المحض ، والذي نتصوره على أنه مبدأ أخلاقي لحسن استعمال الحرية ، إنما هو النظام الذي يرضى به معظم الناس الذين يعيشون في ظل قوانين مشتركة وهو يمنح هذا النظام كلية قانون ، وحماية ، وكفالة ، سلطة عامة . إن الإلزام الأخلاقي والإلزام السياسي يجدان نفسيهما وقد ضوعفا بقسر سياسي محتمل .

وعلى هذا النحو يفرض الإلزام بالحرية ، والاعتراف بهذا الإلزام ،

---

(١) انظر الفصل السابق.

وهو الذي يوجبه كل فرد على نفسه حيال الآخرين، يفرضان نفسيهما في الدولة بآن واحد في صورة حق يتعذر التنازل عنه وإلغاءه، حق بالحرية. إن الدولة تحمي حرية كل فرد، تحمي القدرة الحرة المبدعة لدى كل فرد، ضد الطعنات التي قد توجهها قدرته الخاصة إلى ذاته ــ إن الحرية لا تفرض فرضاً ــ وضد الطعنات التي قد توقعها بحريته الخاصة حماقة أو نزوان أو حرية فرد ــ إن أحداً لا يحق له التنازل عن حريته الخاصة. وإن القانون الذي يود أن يفرض الحرية، والعقد الذي به قد تتنازل الحرية عن ذاتها، إنهما كليهما يعتبران ملغيين وغير ذي موضوع في دولة عادلة. وهما لا يقفان ضد (الحق) وحسب، بل ضد كل (حق). إن تعذر فرض الحرية فرضاً، وتعذر التنازل عنها، يؤلفان أساس جميع ضروب العدالة الممكنة. وإن النظام العادل الذي تقيمه حريات لصيانة حريات، يفترض أن تكون الحرية، بجوهرها، شيئاً يتعذر التنازل عنه ويمتنع فسخه والغاؤه.

وإن أبسط تعبير عنه، لأنه هو شرط جميع ما سواه، يمثل في حق حرية التنقل والانتقال، وحتى حق مغادرة النظام العادل الذي كان المرء قد قبل به قبولاً صريحاً أو ضمنياً، بالارتحال عن الأرض التي يسود فيها. إن حق الهجرة الذي اعترفنا به سابقاً، يحظى عندئذٍ بمعناه التام: إنه حق اختيار النظام الذي نعترف بأنه عادل، حق اختيار النظام

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الذي نعتبره أكثر الأنظمة عدلاً وترجيحه على الأنظمة القائمة العادلة إلى حد كبير أو صغير. إنه يتضمن حق التحرر من التزامات المواطنة بالنسبة للدولة التي كان المرء ينتمي إليها، بله حق العزوف، كلياً أو جزئياً، عن الحقوق المكتسبة في إطار الدولة التي نغادرها.

ومن ناحية أخرى، لا يمكن الاقتصار على هذه العدالة الأساسية والأولية. وإن خاصة عدالة الحرية هي ألا تكون أبداً عدالة ناجزة كافية، شأنها شأن الحرية. إن العدالة الأولية تستدعي، بسائق الاتساق، عدالة آخذة بالتكامل المطّرد. يجب دوماً المطالبة بالمزيد، المطالبة بالمزيد من العدالة لمزيد من الحرية. ولقد أوضحنا أن تبادل القبول لا يتعلق بكيان الأفراد الراهنين، بل بحقوقهم وإلزاماتهم، أي بما يقدرون أن يصبحوا عليه، باستعمال قدراتهم، ولا سيما باستعمال قدرتهم على الإبداع القادم. وماذا ستكون حريتهم الوظيفية، بل ماذا سيكون استقلالهم حيال بعضهم بعضاً بدون الاعتراف المتبادل بحقهم في حرية استعمال قدرتهم المبدعة بحسب نظام القوانين؟ إن على النظام العادل أن يكفل الشكل الوحيد من أشكال المساواة في حقوق استعمال الحرية، أي، على الصعيد السياسي، المساواة في الاستعدادات الجاهزة.

○

إن الأمر لا يتعلق، بحال من الأحوال، بتأمين جاهزيات تتبع الحاجات، فذاك ما يؤلف أبسط أشكال المساواة وأكثرها اتصافاً بالصفة الحيوانية. وفي الواقع، إما أن نستسلم لتقدير ذاتي، أي للهوى والاعتساف، ولكن قد ننتهي إلى الفوارق الغريبة أكثر الغرابة والمجانية أكثر المجان؛ وإما أن نكفل ارضاء حاجات فيزيولوجية محدّدة من حيث أنها متساوية مساواة نوعية، وهذا لا يكون ذا معنى معقول إلا في وضع فاقة لا إنسانية، وبؤس لا يطاق على المدى البعيد. وإما أن ندع للدولة مهمة تحديد قسري للحاجات التي تعتبرها ضرورية ومشروعة: ولكن الذين يرضون بتحديد أنفسهم وتعريفها بحاجاتهم بدل تعريفها بقدراتهم، إنما يتنازلون عن حريتهم ويرضون بأن يعرّفوا باعتبارهم كائنات سلبية، على مستوى رغباتهم، وليس على مستوى أفعالهم، تبع متعهم وليس تبع آثارهم.

إننا نعني بكلمة الجاهزية وضعاً لا يتيح لكل فرد مجرد الحق، بل أيضاً وسائل ناجعة، لإنجاز وإبداع كل ما تمكّنه مواهبه من إنجازه وإبداعه في إطار نظام عادل وبحسب قاعدة التبادل. فما دام الإنسان كائناً يصنع ذاته، وما دام هو كله في آثاره، فإن الأمر هو أن نجعل كل امرىء جاهزاً للقيام بالمهمات التي تجعله مواهبه قادراً على النحو الأفضل للقيام بها. وإن الأمر ليتناول أيضاً أن نقدم له أفضل الشروط

لممارسة قدراته، بتخليصه من التشابك الجائز الذي ينزع إلى أن يُجمّده فيه وضعه التاريخي والاجتماعي، أو حتى السبل والمهنة التي اتبعها من قبل. إنه، عند الاقتضاء، كائن تمثل موهبته الرئيسية والأساسية في الحرية، وإن عليه أن يجد نفسه حكماً، وفي كل لحظة جاهزاً متأهباً للقيام بجميع إمكانات حريته المبدعة: إن الاستعداد الطبيعي للحرية يقود إلى جاهزية التأهب للحرية. وإن حق الحرية لا يصبح حقاً بالفعل إلا إذا وجد كل امرىء نفسه في كل لحظة جاهزاً للإفصاح عن حريته وعن المواهب التي يضعها موضع التنفيذ. إن الوضع العادل وضع مفتوح، فيه يظل الإنسان جاهزاً متأهباً. ولا بد من أن يبقى النظام العادل بسيطاً ومفتوحاً وأن يكون المستقبل فيه أكثر أهمية من الماضي، والجائز أكثر أهمية من الناجز. وإن الآثار التي تحظى بالأهمية الأعظم في نظر كل واحد منا هي الآثار القادمة.

وبالرغم من ذلك، فإن النظام العادل يبقى كثير المطالب، لأن حق المساواة في الجاهزية يواكب إلزام كل امرىء بأن ينجز ما تجعله مواهبه قادراً على إنجازه على النحو الأفضل. وليس لأحد الحق بأن يكون جاهزاً لحريته إلا إذا ألزم نفسه باستعمال حريته على أفضل وجه. وإن منح الوسائل يحمل بهذا الصدد على متابعة الغايات. ألا إن على كل إنسان واجب أن يبذل أفضل ما لديه، لأن من المحال وجود عدالة ممكنة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بدون هذا الإلزام، وبدون إنجازه. والواقع أن مواهب كل إنسان تلزمه بأن يستخدمها بحسب مبادىء حسن استعمال الحرية. إن كل إنسان ملزم، وهو ليس ملزماً من جراء حريته التي لا يمكن الغاؤها وحسب، بل من جراء القدرات التي يتصرف بها، والتي يستخدمها. وهذا يعني أن جميع استعدادات البشر، وجميع قدراتهم، هي استعدادات وقدرات جيدة، وليس ذلك بنتيجة نظام مسبق، ولكن شريطة أن تكون الاستعدادات والقدرات وسائل حسن استعمال الحرية. إن الأثر، والنظام الذي يبرره، النظام العادل، والأثر العادل، ما دامت العدالة أثراً يوافق الإلزامات الأساسية للحرية، يأتيان بعدئذٍ، لا قبلئذٍ. إن النظام العادل يتألف، ولكن على نحو ثانٍ وثانوي، من التناسب العادل بين المكافآت والمتع وبين الآثار والاستحقاق. إنه يقوم، أول ما يقوم، وبصورة أساسية، على الإنجاز الأفضل للآثار المعقولة الممكنة، على التناسب العادل بين الآثار والمواهب. إن النظام العادل هو النظام الذي يتيح لأكبر عدد ممكن من الناس حسن استعمال الحرية التي يقدر عليها كل فرد منهم خير استعمال، وضمن حريتهم. وسيكون ذلك، في جميع الأحوال، النظام الذي يستجيب للسياسة الوحيدة المتسقة مع مبادىء الأصالة والتبادل التي تحدد حسن استعمال الحرية. إنها ستكون السياسة العادلة الوحيدة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ـ ٣ ـ

العدالة الإنسانية

إن تطبيق مبدأ الجاهزية الملمع إليه لا يتم بدون بعض قحة كلبية حتمية . ذلك أن ثمة قدراً كبيراً من الأشياء التي تسهم في اعتراض سبيل نجاحه في الواقع في وجود الجماعة حتى إنه لا ينهض البتة إلا بدور مبدأ ناظم . وإن كل حياة اجتماعية تنزع إلى أن تُرصع في بنيات وفي أعراف يزداد وزرها باطراد ، وكل إنسان اجتماعي يخضع لوزر تلك التي يعيش في كنفها ويندمج فيها باطراد تدريجي . ومن شأن كل امرىء أن يجد نفسه منذ نعومة أظفاره خاضعاً للوضع التاريخي الخاص بالمجتمعات التي ينتمي إليها ، خاضعاً لشروط وجود والديه ، لتحديدات مسكنه الجغرافية ، لشروط الأثاث والتجهيزات التي يَمده بها . وإن الحافـ تلبية حاجاته المباشرة يحدّد مجالات اختياره الممكنة ، ويمنعه من

الانصراف إلى مهمات تكون نتائجها اشكالية. وكلما كانت شروط الحظ واهية ازدادت ميوعة الأوضاع. وإن الاختيار الذي نقوم به في كل مرحلة من مراحل الحياة ليحذف نهائياً اختيارات ممكنة أخرى وسيكون الأمر بعدئذٍ أمراً فات أوانه دوماً. وما كان أمراً يسيراً قبل بضع سنوات يغدو فجأة أمراً لا يطاق. ويدرك المرء بغتة أن لم يبقَ في مكنته أن يبدأ من جديد، وأنه لم يبقَ ثمة وقت للشروع. وكل وظيفة تبدو على أنها تستثير قوة عطالة لا يفلت منها بمشقة إلا الذين ينجزونها، وهذا الأمر يزداد صحة كلما كانت المجتمعات أقدم، والبنيات أقسى، وأقل انفتاحاً. إن كل مجتمع يدوم «يتبرجز» على شاكلته.

وعلى العكس، تقيم المجتمعات التي حوّلتها الثورات، في أحيان كثيرة جداً، موانع وامتيازات تستثير على درب الأجيال الشابة عوائق وصعاباً ليست بأقل ظلماً وتمييزاً من المحاسن التي ضمنتها الأوضاع المكتسبة والامتيازات الخاصة بالمجتمعات المتجمدة في تقاليدها. ولا تستطيع حتى الأوضاع المفتوحة باسراف الافلات من أخطارها: إن السهولة تسبب الرقاد، والمتع تجمّد في المباشر، وحوافز الجهد أو التجدد تمّحي. ويعمل الحظ ذاته، من جراء اتصاف منحه وضرباته بصفة عمياء مفاجئة، على أن يجعل من الصعب التفكير في الامكانات الجاهزة التي يجعلها الحظ ممكنة أو مجمّدة. إن الحظ ينزع إلى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الاستعاضة عن ترتيب الجاهزيات ترتيباً منتظماً باستعداد تسوده الصدف ، وفيه يكون من الشاق الإمساك بالممكنات .

وبقول وجيز ، ما أن يتعلق الأمر بأشخاص راشدين حتى نجد أن إقامة عدالة تطابق مبدأ الجاهزية يصطدم بطائفة من العقبات التي تضيّق بشدة تجددها حقل الممكنات شيئاً فشيئاً وتنتهي في الغالب إلى تجميد نهائي . وليست البنيات الاجتماعية البتة تتسم بقدر كافٍ من السيولة ومن الانفتاح حتى تتيح لكل فرد أن يكيّف وضعه مع قدراته تكييفاً مرضياً . ولا بد عندئذٍ من أن يتاح لكل فرد من المواطنين في الدولة أن يصبح عند الاقتضاء فرداً مطلقاً ، معزولاً ، حراً من كل رباط إنساني أو اجتماعي ، حتى يصبح من الممكن في كل لحظة القيام بإعادة توزيع موائم للأوضاع والوسائل الجاهزة . وهذا الوضع وضع سدى ، وهو من ناحية أخرى محال ، وقد كان من الواجب ألا يوجد أي إنسان « في وضع ما » .

وأخيراً ، كان يجب أيضاً ألا نأخذ عند تقدير طاقات الفرد بعين الاعتبار ماضيه حتى الآن ، وآثاره التي أنجزها وحسب . ونحن نسرف في الغالب بربط فكرة العدالة بتوزيع الجزاءات بالنسبة لماضٍ سابق وبارجاع نظام نال منه الاضطراب سيرته الأولى . إن العدالة المفتوحة تهيء نظاماً قادماً ، نظاماً في حال تحول مستمر ، نظام

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

حريات. وإن العدالة المطبقة بحسب مبدأ الجاهزية تتعلق بالمستقبل بأكثر من تعلقها بالماضي، بالمستقبل الذي لا يمكن التنبوء به عن كائنات قادرة على الحرية قدرة غير محددة. إن العدالة الميتة، المغلقة، الخلفية الاتجاه، لا تتصل إلا بالماضي، ولكن العدالة الحية المفتوحة تتصل بالانسان من حيث حريته مع مراعاة الفرص التي هي دوماً جديدة والتي هي، دوماً، فرص تامة لما تمس.

○

إن عدم معاملة الآخرين بحسب ما هم، أو بحسب ما كانوا، بل باعتبار ما يمكن أن يكونوا، أو باعتبار ما يحتمل أن يكونوا عليه، إنما يعني اتخاذ موقف المربي حيالهم. ولذا فإننا نجد موقف التربية، التربية بأفضل معانيها، الموقف التربوي، نجده أكثر تقيداً بالجاهزية، وهي بهذا الاعتبار أكثر المواقف عدلاً مما يمكن اتخاذه حيال الآخرين. ولا بد أيضاً من ألا نتصور في نطاق التربية نية تكوين الآخر، تكوين جاهزية مطّردة دوماً، على أنها تعليم حقيقة، ولو كانت حقيقة المرء ذاته، بل على أنها بحث غير محدود، ومفتوح دوماً، عن الحقيقة. وإن التربية الشرعية، التربية الصحيحة، هي التربية للحرية.

وتتميز تربية الشباب، خاصة، بأنها تقدم لمبدأ الجاهزية الأداة الأكثر نجوعاً مثلما تقدم في الوقت ذاته أداة إقامة نظام أكثر عدلاً وأكثر

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

معقولية . ومن طبع الأطفال والمراهقين أنهم أكثر من الراشدين جاهزية . وهم أقل اندماجاً في البنيات الاجتماعية الصلبة ؛ ومن الممكن تحريرهم من أسرها بكلفة أقل . ويسود حيالهم بيسر أعظم موقف فهم وحب ، أو على الأقل ، موقف تعاطف وميل عفوي أعظم إلى مزيد من العدالة ، وإلى تنافس أقل بين أناس متعايشين لا يشعرون مباشرة ، ولا لفترة قريبة ، بأنهم يهددونهم . ولا سيما أن ذلك هو الوقت الذي يمكن فيه تكوين أنجع للمؤهلات الأعم والأكثر عقلانية بعون الثقافة النظرية الأوسع وهي أسهل ضروب الثقافة تقديماً . ومن الجلي أن المؤهلات الفكرية هي التي تيسّر التحلي بالقدرة على أكثر المهمات تنوعاً والتي تجعل أصحابها جاهزين على النحو الأكثر مرونة واتساعاً . أضف إلى ذلك أن النظرية ، شريطة أن تكون نظرية بالمعنى الصحيح وأن تكون نظرية عن الحقيقة ، تقوم بدور تربوي بطريق البرهان والبحث عن البداهات واجتناب كل لجوء إلى أنواع القسر والعنف . إن التربية للحقيقة ، وفي البحث عن الحقيقة ، وهي التربية الحقيقية ، تمثل بالمعنى الأعم بلا ريب الوسيلة الأنجع التي تكفل لكل فرد ، بحسب قدراته ، الحقل الأكثر مواءمة وانفتاحاً على جاهزياته . وإن التربية هي أفضل وسيلة للعدالة ، بل ربما هي أداتها الوحيدة .

ولكن التربية إن كانت ناجعة عندما تتناول الشباب بأن تجعل

من الممكن، ولا نقول أن تضمن، إعادة تصنيفهم بحسب مواهبهم، وليس تبع الوضع الذي تلقوه عن آبائهم، فإن التحويل الذي تحدثه التربية تحويل بطيء. فهو لا يجري إلا بحسب توزع مواهبهم وعلى وتيرة تعاقب الأجيال. ويحاول المصلحون المتعجلون ضغط هذا الأسلوب البطيء وغير الثابت واعتبار هذا التعجيل صالحاً للجميع. إنهم يحاولون أولاً أن يكفلوا بصورة منهجية الكشف عن المواهب وتقديرها ثم توزيعها توزيعاً قسرياً بالوسائل المناسبة. فلكي نكفل بدون ابطاء ولا تراخي مطالب عدالة ضيقة صلبة أفلا ينبغي أن نجعل الدولة هي المربي الوحيد للأجيال الشابة المتجمعة في جماعة فريدة؟ إن على الدولة أن تكون قوية جداً للتغلب على المقاومات التي ستكون شديدة جداً ـــ إذ يستخدم كل واحد كل قوى الوضع المكتسب للدفاع عن أبنائه ـــ وعليها أن تكون عالمة بكل شيء ـــ وإذن ستبدو الدولة على أنها حكيمة حكمة كاملة ـــ من أجل تسويغ حضورها. وإن الدفاع عن نظام عادل معطى يتقدم البحث عن العدالة بالحرية. وإذ ذاك تهدّد التربية التي نتصورها على هذا المنوال بأن تغدو ترويضاً، أي تربية لا إنسانية، تربية ـــ زائفة، ولا سيما إذا كان تعليم العقائد يحل محل البحث المشترك عن الحقيقة، ويحل تعليم القناعات محل التفكير. ومنذئذٍ يصبح الاسراف في استغلال السلطة شبه ـــ حتمي ولا سيما وأن الدولة، باسم التربية، تميل إلى تحويل هذه التربية الزائفة إلى وسيلة لممارسة الحكم. وعلى هذا النحو

يجد الحكام في متناولهم وسائل ناجعة جداً لتحوير العقول بحسب أية عقائدية. ونحن نعلم أن السلطة كلما قويت عظم ميلها إلى استغلال سلطانها، ومن اليسير أن تصبح التربية أداة روحية للعنف، بدل أن تبقى رفض العنف. هناك دوماً في إعداد الدولة للعدالة الحية وكفالتها إياها معارضة وخطر مستمر في النزاع بين تأكيد حقوق الأفراد ومطالب الدولة المزودة بسلطات ضرورية واسعة لتأمينها. ويتعرض جهد المصلحين المتعجلين للمجازفة بتضحية أفضل ما تنقذه التربية وهو الأفضل: إن عدالة التحويل تجازف باستيفاء ثمنها على حساب الحرية.

ورب قائل يقول إن العدالة خير من الحرية، ما دامت العدالة غير ذات معنى ولا وجود إلا بالحرية، ومن أجل كائنات حرة. ولكن ذلك يعني نسيان أن العدالة والحرية ليستا بقيمتين مستقلتين، لأن الحرية هي موضوع العدالة الأول. والعدالة هي اسم النظام بين الكائنات الحرة، النظام الانساني المنشود على الدوام، والذي يلتزم به البشر. ومن المحال الاختيار بين العدالة والحرية. إن الحرية بدون العدالة غير ذات معنى، وهي تصبح اعتسافاً. والعدالة بدون الحرية تخلو من الانسانية، وهي تصبح ظلماً.

○

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إن العدالة لأجل المستقبل، العدالة الحية، تمثل في إنجاز نظام بين كائنات حرة، وهو نظام صيرورة دائمة. إنها صنع متجدد دوماً ينهض به اولئك الذين يقيمونه فيما بينهم إذ يصنعون أنفسهم بأنفسهم. إنها لا تتحقق بدون عدالة بالنسبة للماضي. وإن العدالة للماضي تكفل الذود عن نظام ناجز من قبل وانقاذه، وهو نظام ينظر إليه على أنه تام، بله مقدس، بالرغم من الاعتراف دوماً بأنه اصطلاحي وموقوت. وإذا لم نكف عن اعتبار هذه العدالة آلية يتعذر أن يعيش فيها أناس أحرار وجدنا أنها تتبع كائناً يقع خارج الأطراف المتنازعة، بل إنه، باعتبار وظيفته، (إنه كائن سيُعتبر مثلاً أعلى بوصفه كائناً يتعذر خلعه)، إنه من خارج النظام ذاته: الحاكم في النظام، الحَكَم.

إن العدالة تعي ذاتها في شخص الحَكَم على أنها نظام متحقق سلفاً، وقادر على أن يُفسر ويصان. فهو العدالة التي تكتشف ذاتها في قوانينها، ولكن بالانطلاق من مبدئها. وهو شرط تطبيقها واستمرارها وهو يعرّفها في كل لحظة على أنها نظام تام. لا وجود لنظام عادل بدون حَكَم. والحَكَم هو رمز النظام المدني ووسيلته. إنه العدالة ماثلة في شخص.

إن الحَكَم، الذي يحكم، هو الفيصل، كما يقال في اللغة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الانكليزية[1]، من لا يضارعه آخر، ولا يشبهه في الوجود المدني . وإن استقلال الحَكَم يعرب عن استقلال (الحق) بالنسبة للأطراف المتعارضة، أي أنه عزوف هؤلاء الأطراف عن أن يفصلوا في شؤونهم بأنفسهم، وذاك هو شرط الوجود الاجتماعي . إن الحَكَم يقع في معزل عن الأطراف المتقابلة. إنه خارجها. إنه لا ينحاز، أو بالحري ليس له سوى انحياز واحد هو الانحياز للنظام العادل والنظام المشترك. إنه خارج النظام، بمعنى أنه يمثل النظام كله والمجتمع بأسره. والمجتمع هو الذي يتكلم على لسانه .

ويقول وجيز، إنه حيادي، والحياد هو شكل العدالة ذاتها، نوع من المساواة الصورية المستعملة في تقدير أحوال التناسب والفوارق، إنه الوسيلة الوحيدة لتطبيق هذا التناسب الذي يصلح قاعدة للنظام كله في ظل العدالة تطبيقاً ينجو من الأهواء ومن حب الذات . إن حياد الحَكَم يتبع استقلاله. وإن عدم انحيازه شرط كليته، والوسيلة لجعل الحكم معقولاً . وإذا حافظ الحَكَم على حياده استطاع أن يتكلم لغة العقل، وهذا ما يكفل اتفاقه الطبيعي مع كلية (الحق) المجردة .

الحَكَم إذن ينهض بدور خارق في الدولة: إنه يعرف الناس

---

(١) Umpire.

والأهواء البشرية ولكن عليه أن يقف فيما وراء ذلك : وهو يجد نفسه في وضع يحمله بصورة طبيعية على أن يتكلم لغة العقل. ونحن نذكر دور (المشرِّع) الذي كان (روسو) يعتبره نوعاً من حَكَم ابتدائي أعلى. وينجم عن شدة تأويل (الحق) الراهن وشدة النطق بـ(الحق) أن ينتهي الأمر بالحَكَم إلى أن يصنع هو الحق. إن التحكيم بين الناس لا يقتصر على تأويل القانون. ومن شأن القضاء أن يضاف إلى القانون دوماً وأن يتجاوزه. وحينما تسكت القوانين، وحيثما لما تتكلم بعد، ينتهي الأمر بأن يقترح الحَكَم القانون، ويعدّ مبادىء (حق) جديد إذا اقتضى الحال، ويبدع قيم جديدة للعدالة. وإن إقامة مبادىء (حق) هي أيضاً اطلاق حكم فاصل، بمعنى جديد، وهو معنى بدئي على نحو أعظم، اطلاق حكم مبدئي سلفاً. ويصبح الحَكَم الأعلى عندئذٍ، عند فقدان كل (حق)، هو الذي يحدّد ما هو العادل بالنسبة للجميع، وما هو الظالم في الشروط التاريخية التي تواكب الجماعة. أليس ذلك بالعدالة من حيث شكلها؟ وهو، باعتباره حيادياً، يعرب عن وجهة نظر الكلي، أي بآن واحد وجهة نظر العقل ووجهة نظر الجمهور. إنه لا يفرض القانون، ولا يحدث أساس (حق)، بل يحدّد أسسه الممكنة.

لقد قلنا: الحَكَم، ولم نقل: القاضي، لأن الحَكَم هو انموذج القاضي. أما القاضي الحقيقي فإنه يتخبط في شبكة أهوائه ولا يجيد

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

استعمالها دوماً . إنه لا يعرف دوماً كيف يسمو بمجد حياده فوق سائر الأهواء الأخرى . وهو ، فوق ذلك ، مرتبط بخيوط شبكة الاحكام المبيّتة السائدة في الرأي الذي يحيط به ، أو بالمطالب التي توجهها إليه السلطة المنتمي إليها . وأخيراً ، فإنه مسؤول أمام القوانين التي يخدمها ، ومن شأن قراراته أن ينفذها آخرون غيره ، وهي لا تتعلق به ، أو لا تتعلق به تعلقاً كافياً على الدوام . وبكلمة واحدة ، إن العدالة التي يطبقها هي عدالة إنسانية من جميع أوجه الاعتبار .

○

عدالة إنسانية ، بلا ريب ، مادامت هذه الصيغة تتكرر بانتظام ، ولكنها ليست إنسانية باسراف . إنها إنسانية تماماً وحسب . وماذا يمكن أن تكون غير ذلك ، أو فوق ذلك؟ إنها ابتكار إنساني ، وهي تتصف بالوهن وسرعة العطب ، ولكنها تتصف أيضاً بالحزم وبالقدرة القاهرة على التجدد شأن صفات مبدعيها . إنها تشارك في حريتهم ، وهي أثرهم وصنعهم بكل ما يتضمن من أزمات وتجاوزات ونقص ورجاء . ونحن في العادة لا نخلص كلمة إبداع إلا بمشقة من السمات الإلهية التي علقت بها . ولذا علينا الاقتصار على أن ندل بهذه الكلمة على وظيفة الحرية الانسانية التي بدونها لا يكون لهذه الحرية أي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

معنى . فالابداع الانساني ليس مطلقاً ، ولا كاملاً ، بل إنه ليس بالضرورة جلياً . ولكنه ، مهما ضوّل شأوه ، يحمل في ذاته ، بصورة غير محددة ، الأمل بتجديد ، بتجاوز ، بتقدم .

وماذا سيحدث عندما سيكون موضوع هذا الابداع الانساني ، وهو من صنع حريات ، حريات متجمعة لتحيا حياة مشتركة؟ تلكم هي العدالة ، نظام بين حريات خلقته حريات . أجل ، إنها تتميز عن الآثار الانسانية الأخرى بأنها أثمنها ، وهي التي بدونها لا يمكن أن توجد إنسانية ، وبدونها لن يبقَ وجود إنساني ممكن . ولكنها تحمل وزر عدم تحديد مزدوج ، لا يقين مزدوج ، نقص مزدوج . إنها أكثر الأشياء ضرورة لازبة ، وهي بالرغم من ذلك أكثر ما يصنع الانسان نقصاً . وإن تجاهل ذلك واعتبار أية عدالة عدالة كاملة يعدل في كل مرة إعادة بناء الوثوقية والوثنية وظلم الفريسيين .

وكيف يمكن أن يكون الأمر خلاف ذلك؟ كيف يتسنى لحريات أن تحكم حكماً حاسماً حريات أخرى ، وتقدرها ، وتقيم بينها نظاماً؟ أية عدالة تستطيع أن تلم بجملة الجدارات الانسانية ضمن قاعدة وحيدة؟ أليست جدارات الكائنات الحرة مما تتعذر مقارنته بنتيجة حريتها ذاتها وهي تجعلها دوماً كائنات خاصة ، جديدة ، مختلفة ، وحيدة؟ كيف نقارن جدارات تتحلى بممارستها حريات؟ بل

أيمكننا أن نعرف، أو حتى أن نعرّف، الجدارة التي تتحلى بها حرية في أن تمارس ذاتها؟ إن عجزنا عن مقارنة الجدارات يهبط بنا إلى الآثار التي نوحّد بعضها ببعض توحيداً اعتباطياً من جراء علم نفس عقلانية متكلفة تبسيطية. ولكن ذلك إسراف أيضاً، لأن النيّات تفوت الفاعل نفسه كما تفوته طبيعة الجهد المبذول. ولذا يضطر الباحثون إلى مقارنة الآثار انطلاقاً من سماتها المتصفة بأنها خارجية وكمية على نحو أعظم، وبأنها أقل السمات جزماً واقناعاً. إن علماء اللاهوت الذين أعلنوا سابقاً أن الخلاص لا يتبع الآثار بل يتبع الايمان وحده، قد فهموا حق الفهم أن الآثار لا تكفي للبت في أمر جدارة البشر واستحقاقهم. ولكنهم كانوا يتصرفون بقاض إلهي للحكم على الناس بحسب إيمانهم.

إن مفهوم الجدارة ذاته، وهو حامل العدالة، يصبح موضع تساؤل. متى يكون المرء جديراً، ولماذا؟ لا ريب في أن المواهب التي تزودنا الطبيعة بها هي أداة أساسية في إنجاز آثارنا. ولكن ما فضلنا في التحلي بها؟ وبالرغم من ذلك، نجد المرء لا يتوانى عن الاعتزاز بخصائصه الجسدية، وبمواهبه الفكرية، وبشمائله الأخلاقية، ويطالب بالاعتراف بها وبمكافأته عليها وكأن مطالبته هذه تعبير عن العدالة ذاتها. وبالرغم من ذلك، فبمَ استحقها الانسان؟ إن شيئاً مما أخذناه، مما أعطي لنا، لا يجلب جدارة. أترانا نقول، على الأقل، بأننا نمتح اعتزازها

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مما هو كائن بذاته؟ هل يتصل الأمر بالشجاعة، بالإرادة؟ ولكن الشجاعة والإرادة هما أيضاً موهبتان تميزان كل واحد منا باعتبار شدتهما، وباعتبار طرازهما، معاً. وهما لا تتعلقان بنا، وعلى الرغم من الظواهر. ولا ريب أبداً في أن من الخطأ أن يعتز المرء بجماله، بذكائه، بقوته الجسدية. أليس من الخطأ الاعتزاز بقدرتنا على العمل أو على بذل جهد في مقاومة ذاتنا؟ ألا ينتج عن ذلك، في نهاية المطاف، أن الحرية وحدها هي مبدأ الجدارة الصحيحة بدون أن نستطيع البتة قياس هذه الجدارة بآثارها بصورة أكيدة، ما دامت سببيتها غامضة وغير يقينية، نظراً لكثرة إمكانات المستقبل التي يتعذر التنبوء بها.

ومما لا شك فيه أننا نتخذ الجدارة نقطة تطبيق المسؤولية. ولا ريب في أن المبدع يعتبر مسؤولاً عن إبداعه، مهما كان نصيب المعطى، الحظ، أو الآخرين في نجاح أثره. بيد أن المسؤولية ليست سوى تحديد صنعي تماماً لجدارة في إطار اجتماعي وحقوقي. ألسنا ننقض على صعيد المسؤوليات الاجتماعي لعجزنا عن تحديد علاقة جدارة بين المبدع وإبداعه وتسويغها؟ إن جميع آثار الحرية آثار غير يقينية، لأن أحداً منها ليس ثمرة حصرية للحرية وحدها، حتى ولو لم نمض إلى القول، مع الرواقيين، بأن الشيء الوحيد الذي يتعلق بنا هو حريتنا التي تنحل إلى حكمنا وحده. وفي جميع الأحوال، تظل الحصة

التي ترجع إلى حريتنا أمراً يتعذر تمييزه دوماً عن سواه. وهذا ما يفسر تفسيراً أفضل أيضاً عجزنا عن تسويغ تقديرنا للجدارات التي قد تحصل عليها.

ولكن ألا توجد الحرية، في آخر الأمر، قبل الجدارة؟ بل أليست هي من نظام آخر؟ إن الجدارة تنتمي إلى نظام القيم، والحرية تجري فيما يسبق القيم، لأنها تبدع القيم. ومن ناحية أخرى، إن الإبداع لا يتم في الحرية المبدعة إلا لذاته، وليس بغية نيل جدارات. إنه، بالتعريف، مثل الأمر الأخلاقي الكانتي، وهو مثل عليه، مستقل استقلالاً ذاتياً، وقطعي، ومتجرد. أيمكننا الكلام على جدارة حرية تنجز هذا الإلزام الأساسي لدى كل كائن بشري وهي أن تكون حرية؟ هل يمكننا الاعتراف بجدارة حرية تنجز إلزامها بأن تكون حرية، وتلك هي خاصتها وجوهرها؟ ولعل ذلك، في نهاية المطاف، سيكون الجدارة الوحيدة التي لا شبيه لها والتي يمكن أن ندعوها بصورة خلفية باسم الكرامة. وعلى كل امرىء أن يفسح المجال حراً أمام هذا الإنجاز، وهو من جوهر طبيعته الحرة، والذي هو، على صعيد القيمة، متطابق بالنسبة لجميع البشر، لأنه إنجاز إنسانيتهم بوصفها إنسانية. إننا لا نستطيع الاعتراف بفوارق أساسية في الجدارة بين الحريات تبع آثارها اعترافاً كلياً. وإن جدارات الحريات تُدرك إدراكاً غامضاً غير دقيق وهو دائماً موضع

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مناقشة. وشبيه بآثار الفن التي هي آثار لا واقعية من آثار الحرية، نجد الآثار الأخلاقية التي تصنعها الحرية تتسع لتأويلات غير محددة بعددها، وممتنعة على التسويغ بالحقيقة.

إن أنواع الجزاء البشرية تضاعف، من حيث سمتها السمجة والمنهجية، ما يمكن أن تتصف به الجدارات على الصعيد الاجتماعي بوصفها ملتبسة وموضع مناقشة. وقد أسرف النقاد غالباً في نقدها بما لا يدع حاجة للاسهاب في العودة إلى هذا الانتقاد. فنحن نعرف سلفاً أن الجزاء يتناول المسؤوليات المحدَّدة حقوقياً، ولا يتناول الجدارات. وهو ينصب على الأفراد الذين تتلاقى لديهم جميع ضروب التأثيرات الجمعية والذين يجازون على ما فعلوا بأقل مما يجازون على ما حملتهم الجماعة على فعله. إن كل محكوم عليه هو، إلى حد كبير أو صغير، كبش فداء. وقد ينال الجزاء، من ناحية أخرى، جماعة بأسرها، فإنه يخطىء في إيقاع العقوبة بصورة متساوية على أفراد تتفاوت مسؤولياتهم. والجزاء هو دوماً فردي باسراف من حيث جانبه الجمعي، أو أنه دوماً جمعي باسراف من حيث جانبه الفردي. وسواء أكان الجزاء عقوبات، أو مكافآت، فليس من قاسم مشترك بين طبيعته وطبيعة الجدارات أو عدم الجدارات. إن تنوع النظريات التي تزعم إقامة علاقة بين الفعل الناجز وبين الجزاء الذي ينجم عنه ـــ وقد تحدثوا، من جملة ما تحدثوا

عنه ، عن تكفير ، وتعويض ، ودفاع اجتماعي ، وعبرة ، وعلاج — إن هذا التنـوع في النظريـات يدل على مدى اتصاف هذه العلاقـة بأنها مصنوعة ، بل اعتسافية .

ومن شأن مشكلة معاقبة الجلّادين الذين سيطروا في معسكرات الاعتقال أنها تظهر ذلك بوضوح . ذلك أن تقدير شراسة عنفهم ينبو على نظام العدالة ، لأن العدالة هي إنسانية دوماً ، وأن عنف التعذيب لا إنساني جذرياً . أتراها مجرد جرائم تلك الأفعال التي لا يوجد قاسم مشترك بينها وبين الجرائم التي تحددها القوانين ، أم أنها أفعال تخرج عن المقياس البشري ؟ ما هي العقوبات التي توائمها ؟ ولئن أقيمت الدعوى على هؤلاء الجلّادين بحسب قوانين المجتمع ، فذلك لا يكون البتة إلا بصورة رمزية ، باحترام المجتمعات والقوانين ، وليس باحترام صفتها الانسانية الميتافيزيائية التي استطاعوا وحدهم ، دون سائر البشر ، أن يسلخوا أنفسهم عنها ، إنْ جاز القول . إن العدالة وجزاءها لا يمكن أن يتعلقا إلا ببشر .

وسواء كانت ضروب الجزاء إعداماً أم حرماناً من الحرية أو من المال أو من المناصب أو الألقاب ، فإنها إنما تؤلف تغييراً عنيفاً في الوضع الاجتماعي المعطى . وهي تقتضي استعمال القوة العامة . القاضي يقدّر ، ولكن السلطة العامة هي التي توقع الجزاء ، والجزاء يحمل لذلك

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

طابع القوة . وكل جزاء إنما تفرضه القوة ، وتوقعه ، وهو يحمل طابعها . وإن العدالة التي تثيب وتعاقب ، تولد من ضرورة الحفاظ على الجماعة السياسية والدفاع عنها . إنها تبقى مرتبطة أوثق الارتباط بالشروط السياسية لوجودها ، عندما لا تسودها هذه الشروط وتسيطر عليها وحسب . ومن شأن العدالة أنها مسوّغة على الأقل باعتبارات الضرورة السياسية ، والسلامة العامة ، وباعتبارات العدالة ، على قدر سواء . إن كل عدالة إنسانية سياسية ، ولا عدالة إلا العدالة الانسانية .

○

وعلى هذا النحو تعارض سياسة خلفية الاتجاه ومغلقة على ذاتها العدالة الحية المفتوحة والتي يصح وصفها بأنها أمامية الاتجاه . إن العدالة المفتوحة تنزع بوثبتها الخاصة شطر إنجاز أخلاقي . والعدالة المغلقة تنزع بوزرها ذاته نحو إنجاز سياسي . ولكن الضغوط السياسية تظل محتومة مهما اختلفت صورة العدالة ، وذلك لا يرجع إلى أن مختلف أشكال العدالة تصدر عن العطالة الخاصة باستعمال القوة وحسب ، بل إلى أنها تنتمي إلى العناية بالحفاظ على الجماعة وتخضع في آخر المطاف لضرورات السلامة العامة .

إن ضروب العدالة الانسانية تنتج عن تفاعل متناوب بين هذه

الوثبة وهذا الوزر. إنها أنظمة تقوم بالمواضعة بين كائنات قادرة على الحرية، وتنزع، من حيث احتواؤها على النظام، إلى التجمد والتصلب حتى تصون نفسها على نحو أفضل وتبقى ماثلة في صورة بنيات حقوقية وسياسية. وأما باعتبار احتوائها على حرية فإنها تنزع إلى الوعي بذاتها وتجددها وتجاوزها ذاتها شطر أوامر أكثر قدرة في وضع تاريخي معطى على أن توفّق بين الحريات التي تصبح أكثر جاهزية توفيقاً أكثر ذكاء وأكثر معقولية.

وقد أسف الباحثون منذ زمن طويل على تعدد ضروب العدالة تعدداً لا نهاية له. وحاول بعضهم ادانتها وانكارها أو الانتهاء من هذا التعدد إلى نتيجة ريبية، وذلك من ناحية أخرى أمر سدى تماماً، وعلى خطأ تام. ذلك أن الاعتراف بتنوع أشكال العدالة لا يصبح حجة ريبية إلا إذا افترض الريبيون بصورة مسبقة أن ثمة عدالة واحدة تتفرد بالقيمة، عدالة بالذات، عدالة متعالية وقادرة في الوقت ذاته على أن تهبط من السماء إلى الأرض. كما لو أن من الواجب أن تكون القيمة متعالية، أي فوق ــ الانسانية، ولا إنسانية، حتى تفرض الاحترام والواجبات والتضحيات وحتى التضحية بالحياة. ونحن نرى، على العكس، أن الانسان يلتزم، يخلص حتى النهاية، ولا يتردد، في أن يضحي بنفسه في كل لحظة في سبيل أوهى الأشياء، وأكثرها لا يقيناً،

وأكثرها سدى، وأكثرها إنسانية. إن الذي يعتبر أشكال العدالة آثاراً متراكمة صنعتها حريات لا تحصى، ويعترف بأن لضروب العدالة في التاريخ أصلاً إنسانياً خالصاً، إنه يرى أن تعددها ونسبيتها جزء متمم لتعريفها شأنه شأن نقصها ووهنها. وبالرغم من ذلك، فإنها ضرورية لحياة المجتمع، ولا تقل أهمية لازبة لإنجاز أي امرىء كيانه.

لماذا يتذمر الناس من عدالتهم ما داموا هم الذين يصنعونها ويقدمونها لأنفسهم على ما هي عليه؟ إن خير وسيلة للحصول على عدالة وحيدة إنما تمثل في استعمال الوسائل الانسانية التي يتصرف المرء بها للعزوف عن المحافظة على (أو عن تحويل) النظام المعطى على أنه عادل من حوله وأن يرفض أن يكون جندي العدالة أو عاملاً من عمالها وأن يستسلم لعدالة المصادفة.

وفي الواقع، قد توجد، بصورة مفارقة، وبالنسبة للمراقب الذي قد يعرّف العدالة على أنها المساواة في المصير، قد توجد عدالة مصادفة تنشأ عن فقدان كل نية عدالة. وفي حالات كثيرة جداً لا يوجد سبب يمنع الحظوظ السعيدة والحظوظ السيئة من أن يعدّل بعضها بعضاً: القوة، الصحة، الجمال، الذكاء، الارادة، شروط الحياة، الظروف، الصدف، الطوارىء، كل ذلك يحتمل أن يلقى كل فرد منها حصة متساوية. وإذا ما ترك الناس الأمور تسير على سجيتها بدون أن يسعوا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

البتة إلى التدخل في حدوثها فقد يعرفون عدالة المساواة الاحصائية هذه، وهي عدالة يتخذها عدد كبير منهم بحماس شديد هدف وجودهم، ومسوّغ هذا الوجود. ولكنهم لا يريدون الاكتفاء بهذه العدالة الجاهزة تماماً، وهي عدالة بريئة من الظلم ومن أشكال العدالة. إنهم لا يرون ما تستطيع المصادفة أن تقدم إلى سلبيتهم. وهم يريدون، بدون أن يعرفوا أن في وسعهم أن ينالوا من المصادفة عدالة عمياء، يريدون أن يطمئنوا وأن يقدموا لأنفسهم عدالة جلية. ومن اللاإنسانية قبول عدالة متعالية قبولاً سلبياً. وليس من الانسانية الرضوخ لعدالة جاهزة تماماً رضوخاً سلبياً. إن عدالة الحرية تضاد عدالة الحظ.

ومن شأن الناس أنهم يتدخلون لإقامة عدالة يقتنعون بها أو يفرضونها على أنفسهم فوق هذا القاع المجهول، قاع المساواة بالحظوظ. وعندئذٍ تراهم يستثيرون، باسم ما يدعونه عدلاً، تراكماً نافعاً أو غير نافع مما لا يحدث لو ترك على سجيته: إن الذكي يحترس من الصدف السيئة، والجريء يقتحم الحظ ويرغمه، والغني يشتري تلاقي الاحتمالات المفيدة، والآباء يحمون أبناءهم. وعلى العكس، الأحمق، وغير البارع، والمتهور، وغير الحذر يعملون على تكاثر الحظوظ السيئة، والبائس يقف تحت رحمة أقل نازلة من القدر. وأحياناً يتغلب القدر فيوقع موتاً قبل الأوان، ويعطي طفلاً مشوّهاً، ويحدث طارئاً غريباً لمن كان من قبل

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يتمتع بمنح المصادفة وحسناتها . وربما أعطى القدر الانسان سيء الحظ المزمن حظاً سعيداً وانفتاحاً مفاجئاً . وعندئذٍ تخطر في الذهن، مرة واحدة، بقسوة ساذجة أو دهشة ساذجة، صورة عدالة المصادفة العمياء تحت اسم العدالة المحايثة .

ومن ناحية أخرى، لا يستمتع كل إنسان بمواهبه وخيراته، ولا يألم من عوزه وبؤسه إلا بحسب رأيه ونظريته عن ذلك . وليس ثمة من قاسم مشترك بين توزع السعادة والشقاء مع توزع المصائر والأقدار، وهو أحياناً يعوّض عنها . ولكنه ينبو على القياس وعلى متناول العدالة، والعدالة لا تبلغ البتة سوى ظواهر الوجود الخارجية .

○

وهذا الثبات، والإصرار الذي لا يتقهقر على بناء حر، بالرغم من المعطى الراهن ومن القدر القائم، بناء نظام أكثر عدلاً بين كائنات أكثر حرية، إنما هو العدالة بوصفها فضيلة . فمن خلال صور العدالة التاريخية المتنوعة بلا حدود، لا تكف فضيلة العدالة عن أن تبدو الفضيلة الانسانية الممتازة امتياز الطبيعة الانسانية التي تمضي في إنجاز ذاتها، مهما تنوعت المسالك، ومهما تراجع حدها الأقصى تراجعاً غير محدّد .

إنها ، بوصفها فضيلة ، تتطلع إلى العدالة من حيث شكلها ، في الاتفاق المتوازن الذي يقام دوماً بين كائنات حرة تبدع نظاماً أكثر معقولية ، وتلتزم باطاعته ، وتستطيع أن تلتزم به . إن فضيلة العدالة هي فضيلة الحرية التي تنجز ابتكاراتها في فهم الحرية وفي ابتكارات الآخرين . وهي تنطوي على معنى تبادل متناسب في استعمال الحرية إنسانياً . إن فضيلة العدالة هي فضيلة الحرية : عدالة الحرية ، الحرية الفاضلة . إنها إرادة استعمال الحرية بعدالة ، أي باعتدال وتناسب بالاضافة إلى حرية الآخرين . إنها تتضمن معنى التبادل المتناسب والإرادة الثابتة في أن يستعمل كل امرىء حيال الآخرين قدرته الخاصة على الحرية . إنها تولد من فهم أن حرية كل إنسان لا تنجز ولا ترتدي معنى إلا على قدر ما يعترف بها أناس آخرون أحرار ، والتي تعترف هي ذاتها بأنهم أناس أحرار . إنها إذن ، بالمعنى الصحيح ، الفضيلة الانسانية ، فضيلة الانسان الذي يجهد بحرية ، وبعون الآخرين ومنافستهم ، على أن يصنع نفسه إنساناً ، أن يصبح إنساناً ، على أن يضع قدرات الطبيعة الانسانية موضع التنفيذ . إن الطبيعة الانسانية لا يمكن أن تنجز ذاتها إلا بالعدالة . ولا شيء مثل العدالة اتصافاً بالانسانية . لا شيء أكثر منها التصاقاً بالجوهر الانساني الصائر دوماً . وينبغي أن نعلن مع (كانت) أنه حينما يُجترح ظلم فإن الإنسان نفسه هو الذي يكون في خطر .

وبالمقابل، منذ أن يكون النظام التناسبي الذي تصبو إليه إرادة العدالة على نحو يقود إلى إخضاع بعض البشر الأحرار وإذلالهم فإن هذه الإرادة تكف عن أن تبقى فضيلة لأنها تغرق في الهوى. وهذا الهوى يزداد اساءة وايذاء بقدر إصراره على اعتبار نفسه فضيلة. وهذه الإرادة ما أن تنحرف وتفقد معنى الاعتدال والتناسب والتوفيق والتقدم أو الإصلاح حتى تنحدر إلى الوثوقية والجمود وتصبح هوى الظلم. ومن السهل فضحها وإماطة اللثام عنها، لأنها تستثير بذاتها المقاومة والكفاح. وعندما تقيم لا توازن البشر الأحرار بأن تنظم نفي حرية فريق حرية فريق آخر نجدها تقود فريقاً إلى النزوان والهوى؛ وآخر إلى الخنوع والاستعباد. إنها تأتي، بآن واحد، على حرية الفريقين. وهي تنتهي إلى التعسف والأهواء لأنها بذاتها هدف جامح. ولا يبقى من النظام المعقول بين الكائنات الحرة سوى نظام يعوزه العقل وتعوزه الحرية، نظام فارغ اعتسافي لا إنساني.

وعندما تصبح عدالة تاريخية موضوع هوى، فإن الهوى يظل محتفظاً بجميع مظاهر فضيلة العدالة. إننا نراها تعرض موضوعها على أنه نظام ثابت مقدس، وهي تبحث له عن جميع ضروب التسويغ لتنقذه من الشكوك والانتقادات وتعلن أنه يستند إلى أساس متعالٍ. وإن هوى العدالة ليعتبر نظام العدالة ذاته نظاماً متعالياً على الانسان.

وهو يجعل هذا النظام نظاماً مطلقاً . وينجم عنه الطالحون العادلون ، أرباب السلطة ، المنتقمون ، وكل منهم يتحمس مندفعاً لأن رسالته تتصف بصفة المطلق. ومن شأن هذه الأعمال الانفعالية أن تنقلب فريسية بقدر اضطرارها إلى أن تشمل ضمن تسويغ مطلق واجبات العدالة والمطالب السياسية التي تنطوي عليها. إنها تسعى لبلوغ أهدافها بأن تضفي على خصومها وصمة اللؤم لأنها تزعم إقناعهم بأنها تنتمي إلى العدالة وتذود عنها بالدفاع عن عدالة تاريخية وإعلانها عدالة مطلقة كاملة. إن هوى العدالة يحوّل كل ما يدمغه بعقائده ويقلبه مطلقاً زائفاً . إنه يحوّل ، على هذا النحو ، من يعلن أنهم ظلّام ويدينهم ليمسوا أشخاصاً مدانين في الدنيا والآخرة . وإن هوى العدالة ليحرمهم ، حتى لو خضعوا ، من الأمل ومن الحرية في جميع الأحوال .

أجل إن العدالة الناقصة كل النقص لا تزال عدالة ضرورية . وبدونها يتعذر ارضاء الضرورات السياسية المتصلة بها فينهار إذ ذاك المجتمع وكل إمكان وجود إنساني فيه . أجل ، إن فضيلة العدالة تسمو على جميع ضروب العدالة الراهنة ، ولكنها لا تحظى بأية قيمة بدون هذه الأشكال المتحققة ، لأن فضيلة العدالة تحتاج إلى عدالة راهنة لتنطبق عليها .

إن العدالة المطلقة تكف عن أن تبقى عدالة. وكل عدالة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

نسبية . إن كل عدالة هي على الدوام صنع موقوت تنهض به حريات غير يقينية ولا ثابتة ، حريات واهنة وقصيرة النظر . ومن شأن نقصها المصحوب بالقدرة على التجدد أنه يقود خطى نتاجها العادل من تحول إلى تحول ، ومن تجاوز إلى آخر . وإن احترام العدالة الانسانية ، بحسب جوهرها ، يوجب اطاعتها في اللحظة الراهنة وتحويلها عبر الزمان . ينبغي إطاعة العدالة بحسب قوانينها وتجاوزها بحسب مبادئها . وإنها تطاع لما هي عليه ، لا لما كان ينبغي أن تكون ، ذلك أن عليها دوماً أن تكون خيراً مما هي عليه . ولذا يترتب على قوانينها وقراراتها أن تمنح كل إنسان هامشاً من اللايقين ومن الأمل ، وأن تدعه جاهزاً لأداء مهمات البشر الأحرار وهي مهمات لا نهاية لها ضمن ما تجيز الضرورات للمجتمع أن يبقى على قيد الوجود . وسيُضطر كل فرد بدون ذلك إلى ألا يكون شيئاً ، إلى العدم . إن حكماً إنسانياً ، أي حكم ، لا ينطوي على إدانة . وليس في وسع أية مكافأة إنسانية أن تجلب الخلاص . والعدالة ، وهي فضيلة الحرية ، لا يمكن أن تمضي ضد الحرية بدون اجتراح ظلم .

إن الاخلاص للعدالة إخلاصاً جلياً ينفي وثنية العدالة بالنسبة لصانعيها ولمن يرضخون لها على السواء . وإن فضيلة العدالة فضيلة كلبية . إنها تعرف حدود جميع أشكال العدالة الراهنة والإلزامات

المتجددة المتصلة بالعدالة التي ينبغي إحقاقها. وإن رسالة هذه الفضيلة هي الاخلاص التام لنظام ناقص بالدرجة الأولى. وهي لا تنظر نظرة جد إلى غير العدالة القادمة، إلى واجب أن نجعل أكثر عدلاً النظام الذي تحيا فيه الحريات حياة مشتركة. أما العدالة الراهنة فإن على العادل الفاضل ألا يحققها ولا يخضع لها بدون دعابة. والظاهر أن الحفاظ على هذه الدعابة أيسر بالنسبة لمن يقيم العدالة أو يحققها، بالرغم من سدى ممارسة السلطة أو فتنتها. إن العدالة التي تعي حدودها وعياً دائماً ــ الدعابة والكلبية يتواكبان ــ تتمتع بجميع الفرص المؤهلة إلى أن تغدو أعدل مما توجد هذه العدالة عليه. وإن الوسيلة الوحيدة لتسويغ عدالة تاريخية هي جعلها عادلة حرفياً، أي جعلها أكثر عدلاً مما هي عليه ــ وهذا ما يجعل من المحال على أي جزاء، على أية نهاية حتمية تنتهي إليها هذه العدالة، أن يُقرر بدون كلبية ولا دعابة. أما من يقع عليه الجزاء، فسواء أكان الجزاء ثواباً أم عقاباً، فإنه يحتاج حتماً إلى قدر كبير من الفضيلة ومن الدعابة ليستطيع فهم الجزاء وقبول ضرورته وحدوده معاً. وفي ضوء هذه الدعابة الشاملة جداً، سيجتنب هذا المرء الأوهام والأمجاد الزائفة، وسيحتفظ الآخر بالثقة وبالأمل. وعندئذ تستطيع العدالة أن تنهض بدورها الحقيقي، وهو دور ألا تكون عادلة «هنا ــ الآن»، بل أن تجعل الناس أكثر عدلاً. إن تسويغ عدالة تاريخية تسويغاً حقيقياً هو عمل تربوي،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وهو عدم الاقتصار على اعتبار العدالة فضيلة سياسية، بل فضيلة أخلاقية أيضاً.

○

على فضيلة العدالة، في نهاية المطاف، أن تمضي في الدعابة حتى تضع موضع التساؤل العدالة بوصفها عدالة. فعندما تمضي العدالة إلى ما وراء العدالة تصبح ما هي بصورة أساسية، تصبح ما ينبغي أن تصبح، تصبح فضيلة حرية في مجتمع.

لننتبه جيداً، أن هذا لا يعني ازدراء خيرات هذه الدنيا ولا إهمالها. ذلك أن لا خيرات سواها. وإن قدرنا، سواء أردنا أم أبينا، هو أن نكون على ما نحن وما نصنع وما نتحمل وما نفكر وما نملك. وإن العدالة تلمّ بجملة قدرنا المفهوم على هذا المنوال، جملة وضعنا الانساني، وقدراتنا وآثارنا. ولا ريب في إمكان تكوين أفكار متنوعة غاية التنوع عن القيمة الخاصة بكل خير من هذه الخيرات. وفي وسعنا أن نقدّرها بنضدها داخل تسلسلات قيمية لانهائية التنوع، تسلسلات تأملية شخصية إلى حد كبير أو صغير، أو تسلسلات من إفراز عاطفي إلى حد كبير أو صغير، أو تسلسلات مجمدة في قوالب معايير اجتماعية وآراء تراثية مستقرة ومفروضة. ولكن العدالة، بوجه الدقة،

هي نظام يقوم بين حريات ، يقوم تبع آراء ونظريات يكونها الناس عن هذه الخيرات وعن تصنيفاتها التسلسلية . وما من حاجة للرجوع إلى وجهة نظر (باسكال) واعتبار جميع أشكال العدالة الانسانية تافهة على قدر سواء، بدعوى أنها تخلو من قاسم مشترك مع (العدالة) الوحيدة التي قد تكون (العدالة) الإلهية وأن نعتبر من الممكن تحمل جميع أشكال العدالة الراهنة على شرط أن تضمن السلام المدني . إن البلى لم يصب مجال العدالة ، ــ قيم هذا العالم التي تعترف بها العدالة وتجعلها تسلسلاً وتوزع وتحمي ــ ، ولكن البلى أصاب فكرة العدالة ذاتها في نظر من يقدرون على المضي بفضيلة العدالة حتى تبلغ فضيلة الحرية .

إن ما يطاله التساؤل هو فكرة منظومة علاقات وتسلسل بين البشر ، على نحو أن وجود كل جماعة إنسانية يقود بالعطالة إلى تحقيقهما وتصلبهما شيئاً فشيئاً . وقد رأينا أن فكرة العدالة لا تنفصل عن حياة الانسان الاجتماعية ، ولا عن وجود مجتمع سياسي . وعلى هذا فإن المجتمع السياسي ذاته هو الذي لا يكون مرفوضاً بل هو ما نتجاوزه عندما نمضي إلى ما وراء عدالة نظام تعايش قائم بين بشر أحرار .

وهذا لا يعني أننا ندين الوجود في مجتمع سياسي أو نزعم إمكان التخلي عنه . وتظل العدالة أسمى فضيلة بشرية ما دام البشر يحيون

بجوهرهم حياة اجتماعية. ولكن الأمر يتناول في إطار جماعة سياسية تحكمها عدالة معطاة وفي حماية قوانين، يتناول تشكيل مجتمع اصطفائي يستطيع أعضاؤه أن يحيوا، فيما وراء القوانين، بحسب مبادىء أخلاقية محضة، مبادىء الكرم والولاء. وهذا المجتمع ليس طوباوية، ولا انموذجاً ناظماً؛ إنه ينزع إلى أن يتشكل بين «مواطنين صالحين»، وهو موجود وجوداً مشخصاً في الجماعات الضيقة التي تربط بينها أواصر الصداقة. إننا بالصداقة نسعى إلى الافلات من أسر طريقة الحساب الصلبة السمجة التي توزع الخيرات والجاهزيات التي تتصرف بها في المجتمعات الخاضعة لحكم عدالة بين أفراد قادرين على الحرية.

ونحن، على هذا المنوال، نسعى إلى السير في منحى هذه العدالة الحية الأمامية التي تزداد عدلاً كلما كانت أكثر فهماً وكرماً. أجل إن هذه المجتمعات القاصرة على بعض أفراد هي مجتمعات ضيقة. وهي ليست مجتمعات كلية تسودها المساواة لأنها لا تفرض قوانين، ولا تبالي بالكلية، مادامت مجتمعات اصطفائية، كما أنها لا تبالي بالمساواة، ما دام كل امرىء فيها يعتبر لذاته من حيث ما يتحلى به من كيان فريد لا مثيل له. وفيها نتعلم تقدير الآخرين، بصرف النظر عما يستطيعون امتلاكه أو إعطاءه أو أخذه اجتماعياً، ولكن بحسب دلالتهم الانسانية.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ومن شأن كل واحد فيها أنه يُدرَك ويعترف به من حيث الكيان الفريد والمغاير الذي يشتمل عليه. وينتهي الأمر في فهم الفوارق فهماً صميمياً إلى فقدان التسلسلات القيمية كل معنى، مثلما يحدث بصدد المساواة. وعندئذٍ نكتشف الحرية من حيث ما تشتمل عليه من فردية وإبداع. إلا أن الصداقة هي الرباط الوحيد الذي يستطيع أن يوفّق، بصورة موائمة حقاً، حريتين بالفعل، بحسب معناهما وبحسب صيرورتهما، في منظور فهم نشاطاتهما المبدعة وتغايرهما. وما فعلت العدالة من قبل سوى أنها أتاحت تعايشهما.

ومثلما تقع العلاقات الأسرية دون منزلة العدالة وتجثم بالاضافة إليها في اللبس والوجود بالذات، كذلك فإن الصداقة تقع فيما يلي العدالة، في فهم الآخرين فهماً تأملياً واصطفائياً، وهو مبدأ تجاذب أصيل. إن الصداقة ممارسة حقيقية لفضيلة العدالة عندما تغدو فضيلة حرية. وهي ليست انصهاراً كالحب الذي يوحّد ويطابق بالهوية. بل إنها تؤكد الفوارق وتحيا من الابقاء عليها في فهم معناها وقيمتها فهماً متبادلاً.

إننا لا نبلغ البتة عدالة أعظم مما نبلغ لحظة أن نفهم، فيما يجاوز كل مشاغل العدالة، نفهم بصدد إنسان حر، كل ما يمكن أن يكون، وأن يصبح، وأن يدل عليه. وقد يتفق أن نتوصل في الغالب إلى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عقد صلة وحيدة الجانب من هذا النوع مع فنان عظيم معين، مع كاتب عظيم معيّن من كتّاب الماضي. ولكن هذه العلاقة، نظراً لفقدان التبادل، ولتعذر الحضور الحي، هي علاقة تبدع الآخر على الدوام، ولا تقدم سوى صورة فقيرة يسيرة عما يمكن أن تحقق الصداقة. إن واقع الصداقة بين كائنين قادرين على الحرية المبدعة، في تبادلها المشخص وتجددها الدائب، أمر صعب: إنه يتيح لكل واحد أن يستعمل حريته على نحو شخصي أعظم وأكثر اهتماماً بالآخر معاً. إن الانسان لا يصنع ذاته على أفضل نحو إلا بالصداقة.

ولا ريب في أن من المتعذر وجود صداقتين متماثلتين، مثلما يتعذر وجود فردين قادرين على صداقة متطابقة. ولكن حالات الصداقة كلها تشترك في أنها حققت هنا الآن، وبدون أن يترتب عليها انتظار افتراض نهاية التاريخ، هذا الاعتراف الكامل المرضي بوجود فردين يلتقيان من حيث ما لديهما من كيان وحيد مبدع. إن كل صداقة، مهما بلغ تعلقها بالجماعة السياسية التي تشترك فيها، إنما تؤلف بذاتها مجتمعاً كاملاً يتمتع كل فرد من أعضائه داخله بحرية إنجاز أجود ما يقدر على إنجازه وأن يضفي على أثره المعنى الاجتماعي الأعظم. إن الصداقة هي ما وراء العدالة.

وإذ تحقق الصداقة مجتمعاً كاملاً فيما يجاوز العدالة، فإنها،

بوجودها المشخص، تسوّغ أشكال العدالة في الجماعات السياسية من حيث نقصها وعوزها الدائم. إن حقيقة العدالة تقع فيما وراء العدالة. إنها تتيح إمكان تسويغ ضروب العدالة الراهنة وشرعيتها بالرغم من نقائصها، وحتى في نقائصها، لأن نجاحها يؤلف علامة ضرورتها الصورية ويدل على معناها. الصداقة تسوّغ الايمان بأشكال العدالة التاريخية والاهتمام الذي نوليه إياها. ولكن نجاح الصداقة إنما يعني إخفاق تلك الأشكال اخفاقاً جوهرياً. إن (العدالة)، وهي قيمة إنسانية، إنسانية تماماً، تدعو إلى الإخلاص بلا حدود لقيم نعترف بحدودها اعترافاً جلياً. وعلى هذا النحو تعطي الصداقة قضاة صالحين ومواطنين صالحين، أولئك الذين يقدرون على نشدان العدالة بدون المطالبة بعقائد، العادلون بلا إيمان، ولكنهم ليسوا عادلين بدون ثقة.

إن الصداقة تستثير في كل لحظة، وفيما وراء العدالة، تجدد العدالة وإعادة ملء معناها. وإن فضيلة العدالة تتجدد وتُبعث، عند الاقتضاء، من رمادها في فضيلة الحرية.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الخامس

في السلطة الشرعية


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ـ ١ ـ

تعريف السلطة

قد يكون المرء سيد نفسه ، وقد يستطيع إدارة نفسه بنفسه ، وقد يلجم رغباته وأهواءه ، ويقيد سلوكه بإرادته ، ويسيطر على أسباب هذا السلوك . ولكن ذلك لا يبيح لنا أن نقول أن له سلطة على نفسه . إن السلطة تدل على علاقة بالآخر ، علاقة اجتماعية بجوهرها ، وهي تربط فردين أو أكثر ، وهما متشابهان ومتميزان معاً ، متشابهان من حيث قدرتهما على الذكاء والإرادة ، ومتميزان من حيث قدرتهما على التفكير المستقل والعمل المستقل . إن السلطة تفترض توافر هامش من اللاتحديد بين كائنات يستطيع بعضها أن يؤثر على بعض ، وفيما عدا ذلك تنحل السلطة إلى منظومة تحديدات ميكانيكية . وهذا يعني أن لا معنى للسلطة إلا بين كائنات مزوّدة على نحو لازب بالذكاء وبالحرية .

إن الإنسان لا يملك سلطة على الأشياء، على الأثاث، على أرض. إنه يتصرف بها، يملكها أو يكون مالكاً لها، أي يتمتع بالقدرة، واحتمالاً بالحق، في استعمالها والاسراف في هذا الاستعمال. أجل من الجائز معاملة الناس معاملة الأشياء. فيمكن إما امتلاكهم أو استخدامهم. وهذا لا يؤلف شكلاً من أشكال السلطة. الغالب قد يضع المغلوب تحت رحمته، ويعامله معاملة شيء حي، وفي وسعه أن يكبله بالأغلال، وأن يقتله. ولكنه ليس له سلطة عليه. بل على العكس، إن السيد يتحلى بالسلطة على عبده منذ أن يعترف لهذا العبد باستقلال ذاتي نسبي وبالقدرة على استعمال ذاك الاستقلال بذكاء.

أضف إلى ذلك أن من الممتنع في الواقع الادعاء بأن للإنسان سلطة على العجماوات. وبعبارة أصح، إن السلطة المشار إليها لا تمارس على العجماوات إلا بقدر ما تضفي «صفة إنسانية» عليها بالترويض أو بالتدجين المتوارث عبر الأجيال. وعندئذٍ تندمج هذه العجماوات في وسط صنعي إنساني فتخضع إذ ذاك لظروف شرطية من شأنها استثارة تجليات خارجية لما ندعوه إطاعة سلطة. وما يمكن لهذا النوع الحيواني أو ذاك أن يحتفظ به بآن واحد من وحشية متبقية ومن ذكاء إنما ينهض بما بقي

وبقول آخر، إن كل وجود جمعي تحياه كائنات مزوّدة بذكاء

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وبإرادة ينطوي على تعاون . والتعايش بذاته هو سلفاً تعاون ، وكل تعاون يقوم على تنظيم غائيّ يمثل الحد الأدنى من غائيته في الحفاظ على الجملة المؤلفة على هذا النحو . وفي إطار هذا التعاون ينشأ تقسيم العمل ، توزع المهمات ، تنظيم الحياة المشتركة تنظيماً منتثراً إلى حد كبير أو صغير أو تنظيماً عقلانياً إلى حد كبير أو صغير . ومنه تبرز فوارق ، وتتشكل تسلسلات ، وتفرض وظائف توجيهية نفسها . وإن كل وجود مشترك ، وكل عمل مشترك ، يقود إلى التفاوت والاخضاع . وعلى قدر تمايز أعضاء الجماعة يكتسبون سلطة تتناسب مع اسهامهم في القدرات السائدة . وهذه العلاقات السلطوية تتداخل في الجماعة وتشكل منظومة تضاعف منظومة المصالح ، ولكن واحدة منها ليست بعلاقة وحيدة . وإن علاقة السلطة التي تمارس في منحى رئيسي لا تخلو من علاقة تقابلها وهي أيضاً علاقة سلطة خاضعة وكامنة وهي تحدّد السلطة الأولى ولكنها تعطيها نقطة استناد قد تستطيع ذات يوم أن تحرمها منها . وعلى هذا المنوال نجد سلطة المعلم على تلميذه ، وحتى على عبده . وإن السلطة العظمى تستند إلى وزن مكافىء حاصل من السلطات الثانوية التي تكفل وجودها بطريق مقاومتها . لا وجود لسلطة مطلقة إلا في لحظة حذفها ذاتها بذاتها ، أعني حين تمارس سلطانها المطلق بالمعنى الصحيح ، سلطان القتل والاعدام . وإن فكرة التجانس المنطبقة على المجتمعات المسماة ابتدائية هي سراب يهمل طبيعتها البنيوية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

حقاً وقدرتها على إقامة تصنيفات ؛ وعندما نطبقها على المجتمع الانساني المفترض في نهاية التاريخ لا يبقى عندئذٍ سوى رمز صوفي مختلط عن مساواة أسيء فهمها ، عن لا نظام محض لا يتسق البتة مع أية معايشة ولا أي تعاون .

إن أبسط الأوضاع الاجتماعية هو ، عند الاقتضاء ، حضور الآخر الذي إنما يشعر به على حضور آخر هو بآن واحد مشابه ومتميز ، مشابه لأنه قادر على الذكاء والإرادة ، ومغاير متمايز بحرية استعمال ذلك . وإذ ذاك تبرز سلفاً من هذا الوضع الاجتماعي الأولي علاقة سلطة موجهة . والسلطة إنما تنشأ عن وعي جلي إلى حد كبير أو صغير بالفارق في التشابه . ذلك أن علاقة تأثيرات متبادلة تنتج من هذا الوضع ، ولكنها ليست بالضرورة علاقات متوازنة . وهذا الفارق لا يقتصر على الاتصاف بأنه مشاهَد ومقبول بصورة سلبية ، وإنما هو مراد ومطلوب ونام . إنه يعرب عن عمل حرية يعيها الآخرون في صورة سلطة . ذلك أن السلطة تنشأ من وعي هذه التأثيرات ومن الاعتراف بمعانيها وقيمها . وإن السلطة تستجيب في الطبيعة الانسانية لحضور حرية تخترع ذاتها على أفضل نحو ، في أصالتها ، وتمارسها بصورة مستقلة عن الآخرين وعليهم ، كيما تحظى بمزيد من اعترافهم بمغايرتها لهم وبقيمتها . إن الاعتراف بحرية من حيث خاصتها ينطوي في ذاته على

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الاعتراف بمجدها وجاهها وسلطتها. وإنما يعني اتصاف الانسان بأنه اجتماعي حاجته الأساسية إلى آخر هو بآن واحد شبيه ومغاير. وإن صفة الانسان الاجتماعية لتتجلى بآن واحد في تشابه وفي تسلسل تفاضل: وإن اختلاف القيم يستلزم توزيع السلطة. والسلطة تولد بآن واحد من بنية الجماعة ومن التأكيد والاعتراف بفردية الفرد.

وبعبارة أخرى، إن أبسط علاقة من علاقات الحياة الاجتماعية تتضمن علاقة تفاوت: وقد أجاد (روسو) في شعوره بأن الروابط الاجتماعية تؤلف روابط تعلق وأن كل وجود اجتماعي يكفل قاعدة تفاوت. وإن المعايشة، بله التعاضد، هو الاعتراف بالفوارق، والاعتراف بتفاوت، فوق قاع تشابه. وليست السلطة سوى هذا التفاوت، وهو يلازم الحياة الاجتماعية ذاتها من حيث أنها أمر عياني معترف به على هذا النحو، ومقبول بالفعل.

إن حضور إرادة أخرى إلى جانب المرء، إرادة ذكية مستقلة لا يمكن انفصالها عن وجود المرء ذاته، يجعل وجودها ذاته كافياً لإحداث علاقة تأثير متبادل، وضغط معنوي يؤلف سلفاً علاقة سلطة: وهذا التأثير الذي تحدثه إرادة في أخرى ليس تحديداً ميكانيكياً ولا تحريضاً من طبيعة مادية. إنه يؤلف وضعاً حافلاً بالمعنى، يمثل عملاً يجري ويستقبل بوساطة فهم صريح إلى حد كبير أو صغير. وإن

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

علاقة السلطة تربط كائنات قادرة على الذكاء ضمن مركّب دلالات يأخذ كل فرد منها بعين الاعتبار وضعه الخاص بالنسبة إلى وضع الآخر، ويتصور الآخرين بآن واحد من وجهة نظره، ومما يعتبره وجهة نظر الآخر، وينظر إليهم بآن واحد باعتبار واقعهم وباعتبار المقاصد المفترض أنها تهيمن على تحولاتهم المحتملة. إن السلطة لا تتحلى بمعناها بالاضافة إلى الوضع المعطى وحسب، بل وبصورة أعظم بالاضافة إلى الوضع الذي يعتبره المرء أكثر احتمالاً؛ إنها ــ مثل العمل الذي تؤلف أحد عناصره ــ سلطة للمستقبل.

○

ومن الممكن إرجاع شبكات الدلالات التي تؤلف وضع سلطة من السلطات إلى مختزلات جد متنوعة: إنها قد تتناول حسابات غائية تزداد صراحة بقدر ارتباطها ببنيات معقولة على نحو أعظم؛ وقد تتناول الاخضاع المشترك، أو الاخضاع الوحيد الجانب، لقيم يتفاوت الاعتراف بها، قيم منتثرة إلى حد كبير أو صغير؛ وقد تتناول الاشتراك في وضع عاطفي من تفاعل رغبات وأهواء تحفل بالمعاني المضمرة. وهذه الشبكات من الدلالات تتراكب بعضها مع بعض وتتداخل وتتناقض وتتفق في شبكات أكثر تعقداً.

وليس لدرجة الاتساق في هذه المركبات من الدلالات المؤلفة على هذا النحو أهمية كبرى. لا أهمية كبرى بالنسبة لأحد المتخاطبين فيما إذا اقتصرت الدلالات السائدة على أن تكون دلالات معاشة فاعلة وحسب، أو كانت مما يشعر به بصورة عاطفية في هيجان أو هوى، أو كانت أموراً جلية محسوبة حساباً عقلياً. إن طرز ودرجات الوعي تحوّل بلا ريب بنيات السلطة وأسسها، ولكن يبقى من الثابت أن السلطة تنحل، عند التحليل، إلى توافق الدلالات المفهومة، إلى فهم معترف به أو ممنوح (ومهما كانت أسباب منحه) لجملة من الدلالات. ولا أهمية كبرى من جهة أخرى لاختلاف حالات الفهم المعاش الناجع في الواقع عن حالات الفهم الظاهر والعلني، ولكنها حالات فهم وهمية، بل ولو كانت متناقضة كما يبدو في الغالب عبر تحليلات (نيتشه) أو (فرويد). بل لا أهمية كبرى لحدوث الاتفاق في حالات فهم الأنصار والاشياع تقارب فهمهم إلى حد كبير أو صغير فهماً أعمى للدلالات المختلفة بله المتنافرة. فلا توجد في الواقع «أوضاع بيّنة» إلا قليلاً، باستثناء حال صياغة عقد بحدود حقوق صريحة. وإن جل أوضاع السلطة تنتظم بالنسبة لدلالات ملتبسة غامضة متعددة الدلالات المتكافئة. وكل طرف من الأطراف المعنية يفهمها على طريقته، وإن التوازن الناجم يحصل من فهم ينهض فيه الصمت، بل اللافهم، بدور كبير.

وينجم عن ذلك أن السلطة إنما تمثل أول ما تمثل في نقل صريح

إلى حد كبير أو صغير، أو نقل منتثر لمعنى، وفي فهم مطابق إلى حد كبير أو صغير، ومتوهم إلى حد كبير أو صغير، لهذا المعنى، في تقارب المقاصد حول نية سائدة لفرد أو لعدة أفراد، وأخيراً في إنجاز يقوم به كثيرون ينجزون أثراً تاماً إلى حد كبير أو صغير، انطلاقاً من تقارب مقاصد حول النية السائدة لفرد أو لبضعة الأفراد.

وعلى هذا فإن أداة السلطة هي الإشارة، وأداتها الممتازة هي الاشارة المحمَّلة بأكبر قدر كثيف من الدلالات الصريحة، في الكلام. إن السلطة تحتاج إلى لغة. وكل لغة تنطوي في ذاتها على سلطة وإن استعمالها يمنحها سلطة، حتى ولو كان استعمالاً غير ناجع. إنها تعرب عن السلطة بكلمات: وفي آخر المطاف تتطابق السلطة تطابقاً طبيعياً، في كلمات معينة، مع العمل الممتاز، مع الابداع، شأنها شأن الأمر الإلهي (كن فيكون). إن الكلام، وهو عجلة السلطة، يؤلف العلامة النوعية لتأثير إنسان في إنسان، تأثير حرية ذكية يجري على حرية ذكية تلقى ارتكاسه بوساطة إشارة مقترحَة ومؤوَلة. وكل تبادل كلمات يؤلف مجابهة مباشرة بين سلطات راهنة، وهذا بلا ريب يتضاءل كلما كان الخطاب علمياً وموضوعياً على نحو أعظم، ولكنه يزداد كلما تناول موضوعاً عملياً، أي مجال الحرية، حيث يتعذر فصل المقال عن حضور الفاعلين حضوراً شخصياً.

إن السلطة تبرز وتنفصل باستعمال الكلام عن جميع قوى التحديد الطبيعية، في نفس الوقت الذي تنزع فيه إلى استخلاص أولئك الذين تخاطبهم من أسر هذه القوى: إن شبكات الدلالات التي تنسجها وتكون حلقاتها من المخاطَبين، هي شبكات تتعالى عن شبكات التحديدات الطبيعية. وهي بمثابة استئنافها وتأويلها تأويلاً متجدداً باستمرار. وهي تقوم على مستوى دنيا المقال. ولا وجود لها إذا لم تُفهم، ولا بدون من يفهمونها. وعلى هذا النحو يستعاض عن تحديدات من النمط الفيزيائي بأوضاع مفهومة يجد المرء فيها ذاته بصدد الآخر، بصدد ما يوجد دوماً، بصدد ما هو في نهاية المطاف غير المرء ذاته، يجد نفسه مدعواً ومرجواً بأن يفهم ذاته ويحدّد ذاته بذاته.

إنه تأثير السلطة المذهل، لأن نجوعه يعظم كلما عظم رضوخه لقرار الآخر التأويلي، وكلما أفسحت السلطة مزيداً من المجال لتأويل إشاراتها وفهمها. إنه التأثير الوحيد الممكن على حريات لا ترضخ بطبعها البتة، إلا عندما ترضخ كل منها بذاتها ولذاتها. وإن السلطة هي دوماً، في آخر المطاف، سلطة معترف بها بحرية لأنها مما يمكن رفضه دوماً، إذا رضي المرء بدفع ثمن هذا الرفض. ومن شأن كل سلطة أنها تنطوي على مقاومة محتملة، على إمكان رفض. وإنها تأثير على

حريات عاقلة، وهي لا توجد إلا بوجود من يضفون عليها معنى، ويعترفون لها بقيمة.

○

السلطة، بالمعنى الصحيح، هي طراز وجود حرية للحرية، طراز وجود كائنات قادرة على الحرية بعضها بالنسبة لبعض، عبر إشارات يصنعونها لأنفسهم. إن السلطة هي حرية تمارس وجودها وتتوصل إلى شكل محدّد خاص من أشكال الوجود. إنها تصنع ذاتها وتفرض نفسها حين تتحلى بمعنى. ونحن لا نقدر البتة على إدراك وجود حرية إلا بالمعنى الذي تضفيه على نفسها، وبالمعنى الذي يعترف لها به.

وعلى هذا فإن السلطة لا توجد إلا بالنسبة إلى اللحظة القادمة، بالنسبة للمستقبل الذي ستفهم فيه. وإن تدخلها يدفع علاقات البشر قدماً أمام حاضرهم، يدفعها إلى مستقبل ينبغي إنجازه على الدوام. وإن الناس ما داموا أحراراً لا يعيشون حياتهم المشتركة في اللحظة الحاضرة، بل في المستقبل. ولا يفكر بعضهم في بعض إلا لشدة تنبوء بعضهم ببعض. وإنما السلطة تتعلق بما سيكون. وهي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تسهم في ما سيكون ، ولكنها تتعلق في كل لحظة باستحالات الوضع وبما سيحدث . وعلى هذا فإنها تدخل علاقة جديدة هي علاقة اللايقين والوهن . وما السلطة سوى تخمين الآراء المحتملة .

ولعل الاشتقاق اللغوي للكلمة الدالة على السلطة[1] يوضح أن السلطة هي صفة (المؤلف) أو (الممثل)[2] ولكن ذلك لا يصبح صحيحاً إلا عندما يكون الأثر الناجم جمعياً وعندما يتعاون كل واحد من الممثلين أو الفاعلين بحرية في صنعه . إن اللغة اللاتينية تُعنى ، من ناحية أخرى ، بمفهوم عمل ينجز بصورة مشتركة عنايتها بمؤلفه ، أي صاحب المبادهة فيه وبكفيله المسؤول . وهذه اللغة تنطلق من الأثر الفردي ، من مؤلفه ، وهو سيده لأنه صنعه ، ولأن الأثر نتاجه ، ولأن له بالنسبة إليه حق تملك . ثم تنتقل هذه اللغة إلى الأثر الجمعي ، مع الحرص على الاعتراف بملكية المؤلف الصحيح لأثره ، أي ملكية من كان في بدء الأثر والذي اضطلع بمسؤولية النهوض به وإنجازه . وأما سائر العاملين في الأثر المشترك ، حتى ولو كانوا صانعيه ، والقائمين به في الظاهر ، فإنهم يعتبرون منفذين ، مشاركين ، أدوات . ومن جهة أولى ، إن السلطة تعرب عن قدرة حرة ، قدرة مبادهة وإنتاج مصحوبة بقدرة

---

(١) Auctoritas - Autorité .

(٢) Auctor - Auteur .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تأثير على الآخر ، لأن الآخر إذ يشارك ويسهم بحصة ثانوية في الأثر فإنه يضع نفسه بالضرورة في وضع غير مساوٍ ، ومن ثم ، يخضع للمؤلف . إن المعاونة هي قبول اللامساواة ، قبول الرضوخ ، قبول السلطة . ومن جهة أخرى ، يعترف المؤلف بأن عليه إلزاماً حيال ذاته وحيال الآخرين ، إلزاماً بإنهاء الأثر نهاية طيبة ، إلزاماً بالاضطلاع بمجازفة اعتبار نفسه كفيل الأثر ، وأن يحمل مسؤولية جملة ما سيحدث في ظل إدارته .

وأخيراً ، تحاول السلطة فرض ذاتها على أنها قدرة شرعية . إن السلطة تطالب لنفسها بقدرة الأمرة والتنظيم والترتيب ولو بالقسر عند الاقتضاء . السلطة حق معترف بشرعيته على كل فرد وعلى كل جماعة تسهم في الأثر ، على النظام ، وهي مبدؤه وقوامه ، وهو يجد نفسه بنتيجة ذلك مضمراً في هذا الأثر ، في هذا النظام ، وكأنه أحد عناصره . إن السلطة تمارس على الأثر حق المؤلف ، أي حق الملكية . أليس أفضل لقب في التملك ناجماً عن إنتاج المرء ، أو صنعه ، وما يزعم امتلاكه ، أن يكون مؤلفه ؟ وماذا الذي يمكن أن يملكه الانسان ملكية شرعية تفوق ملكية أثره بقدر ما بذل فيه ودمج عمله وعرقه وجهده وحريته ؟ إننا نملك حقاً ما هو تجلي حريتنا وإنجازها الخارجي بالفعل ، ولا شيء سواه . ومن ناحية أخرى ، إن الحرية ، بالمقابل ، لا تظهر في حيز الوجود إلا في

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هذا التجلي بالفعل، في ما يمكن الامساك به، وفي تملك هذا الأثر ملكية لا يمكن بدونها الاستمتاع به، وبدونها يكون المرء محروماً وقد أفرغ من كيانه. وهذا كثير لأن هذه الملكية، ملكية المؤلف أثره، تؤلف شرط حرية وجوده، وهذا جد قليل لأن المرء بذاته وحده ليس صانعاً ولا مالكاً إلا لعدد ضئيل جداً من الأشياء، وإن المرء أكثر جداً مما يملك الآن.

السلطة دوماً مجازفة واقعة، وتحدٍ قائم، وصراع مقترح، صراع ناشب أو كامن. وهي لا تتحقق بدون مجابهة واحتجاج وخصومة. وإن المرء مؤلف ما صنع بلا ريب. ولكن ماذا يصنع المرء وحده، وانطلاقاً من لا شيء بالفعل، ماذا يصنع بدون الآخرين حقاً؟ ما الأثر الذي ليس في آخر المطاف أثراً جمعياً؟

إن تحديد الفاعل أو الفاعلين من بين جملة صانعي أثر جمعي يطرح مشكلة عويصة. وفي الواقع المشخص نحن نطالب بالمؤلف، وإذا لم نعثر عليه، هتفنا لرئيس الجوقة، وكان العازفون المنفردون أو المنفذون ينهضون بدعوة من رئيسهم. إن شعائر احتفال تقليدي، والمجاملة المرموقة في مثل هذا الظرف، تموّهان حتى في حالة بسيطة مثل هذه الحالة، تعدد الأجوبة الممكنة، تنوع القرارات التي يصعب إرجاعها إلى حجج معقولة. ومن الممكن أن تتنوع المعايير ذاتها في

الواقع وتؤلف مسألة مشروعة. فإذا تناول الأمر أثراً ثقافياً، وجدنا المخترع ينهض بدور المؤلف، وذلك أمر لا يناقش في العادة. ولكن المرء يتردد في جميع الأحوال الأخرى تقريباً بين المباده، الرئيس المسؤول، الذي صنع الفعل الحر، الذي أطلق الامر بالفعل، وجمهرة المستشارين، ذاك التقني الذي يتميز بأن له دوراً حاسماً بوجه خاص، وجمهرة المنفذين. من المسؤول في معركة؟ رئيس الدولة الذي سمّى رؤساء الحرب؛ من يملك الأمرة الاسمية، من يخترع القرار، من يتخذه، من يأمر بالفعل، من يؤلف محور العمل، جملة المقاتلين؟ هذا إذا لم نأخذ بعين الاعتبار اختلاف وجهات النظر بحسب تغيرها في حال النصر أو حال الهزيمة.

إن معيار المسؤوليات هو في الغالب معيار لا يقيني ولا يحظى بالاتفاق عليه، لأن المسؤوليات تختلف باختلاف وجهات النظر المفضلة، فقد تكون اسمية، رمزية، حقوقية، منتثرة، جمعية، بل اعتسافية. ولا بد من أن نحدّد في الواقع مسؤولين، مؤلفين، لهذا النصف من الأفعال البشرية التي لا ترجع، كما يقول (مكيافلي) إلا إلى المصادفة والحظ أو سوء الحظ، تلاقي بعض الحوادث اتفاقاً، حال ظروف طبيعية وترابطها، أو تلك الأفعال التي أمكن صنعها خبط عشواء أو بنتيجة حماقة بيّنة. ثم إن المؤلف ليس صانع ما لم يرد البتة،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بل إنه أيضاً صانع ما لم يرده إنسان . وأخيراً ، إن طنين أثر من الآثار قد يمتد في الاشتباك المتداخل للعلاقات الانسانية التاريخية على مسافات شاسعة لا تصدق وعلى فواصل مذهلة ، ويبقى حاضراً خلف تجسدات غريبة ، مؤلف بليت عظامه منذ زمن طويل ، ولكنه يظل بالرغم من ذلك ناجعاً حاضراً من جديد . وفي وسع أي إنسان الاسهام في هذا الخلود الناجع في الزمان ، وهو خلود اسمي أحياناً ، وخلود خفي في العادة . ألسنا نتعرض دوماً إلى أن ننسى في تحديدنا للمؤلفين على هذا النحو ، ننسى « المستشار الصميمي » ، المستشار الخفي الخبيث[1] ، « العبقري الخبيث » ، ممن يستطيع بعض الباحثين تجريمه ، أو ننسى المربين ، وربما ننسى بالتدريج الوضع التاريخي والصيرورة التاريخية وجملة الماضي ؟ إن تحديد المؤلف يطرح ، كما نرى ، مسألة دور الأفراد في الجماعة ، وهذه المسألة تتبع ، حتى في حالة فلسفة عن الحرية ، فلسفة عن التاريخ في آخر المطاف .

إن الانتقال من تحديد المؤلفين إلى الاعتراف بسلطتهم ليس بالانتقال الضروري . وفي وسع التاريخ وحده في الغالب على مر الأيام

---

(١) Eminence grise اسم كان يطلق على الأب (جوزيف دي ترمبلاي) بوصفه مستشاراً وعميلاً شخصياً للكاردينال (ريشيليو) ثم أصبح رمزاً لكل مستشار خبيث يعمل في الخفاء . (المترجم) .

أن يعترف للمؤلفين الحقيقيين بسلطتهم. ولكن الحياة العملية لا تنتظر. ذلك أنها تحتاج، مهما دامت ومهما عظم شأو تنظيمها العقلي، تحتاج إلى رؤساء، إلى مسؤولين مزودين بسلطة معترف بها، وهذه السلطة تحتاج منذ حدوثها إلى مؤلفين يمكن عزوها إليهم بصورة خلفية. وعلى هذا يتحتم التقرير والجزم والاعتراف بوجود مؤلفين، بوجود سلطات، وهذا ما يفعله الناس في الواقع، ويستخدمون في سبيله جميع الوسائل، وعلى الرغم من جميع الاحتجاجات وكل ضروب اللا يقين.

ويقول وجيز، إن السلطة، والاعتراف بالسلطة، واقعان، ولعلهما واقعين اجتماعيين أوليين، بل بنية الحياة الاجتماعية ذاتها. ولكن وهن السلطة وهناً أساسياً، وسرعة عطب عزوها ولا يقينه، هي أيضاً أمور واقعية. والسلطة لا تستمر إلاّ إذا اعترف الناس بأنها قيمة، ولم يلبثوا أن سجلوها على أنها حق. إنها حرية بالفعل، وهي لا توجد وجود سلطة إلا بوجود حريات، وما دامت هذه الحريات تعترف بها. إنها حصيلة مجابهة مستمرة، ونزاع مستمر، بين إرادات تريد أن تكون إرادات مستقلة، وهي تتحدى تحدياً دائماً وتجازف وتشعر بأنها في خطر دائم. والسلطة لا تبقى إذا لم تلقَ مقاومة. إنها حرية لا تخاطب إلا حريات. وهي دلالة ولا توجد إلا إذا كانت مفهومة وفي حدود المنظور

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الذي تؤول فيه. السلطة مشروع مستقبلي، وهي رهان على وضع محتمل وحسب. إنها تنبوء، وهي تتناول الموجود الذي يتعذر التنبوء به، في آخر المطاف، ما دام حرية.

○

وينجم عن هذه الأسباب أن كل سلطة تطرح بجوهرها مشكلة تسويغها، وأن وجود السلطة هو الحمل على قبول أنها سلطة قائمة على أساس. والأساس، بوصفه أساساً، يمكن أن يرجع إلى تحديد سببي يضاعفه، ولكن من أجل تعاليه. الأساس لا ينتمي إلى دنيا الوقائع، انتماء السلطة، بل إلى نظام القيم، ولا سيما إلى نظام الحق. ذلك أن الأساس، أي أساس، لا يوجد إلا بالحريات، وللحريات. والحق بالنسبة للآخرين هو طراز وجود الحرية. وليس في مكنة غير الفعل الحر أن يشكل أساساً، سواء اتصل الأمر بإبداع أولي معترف بأنه أولي، أم تناول تقديراً قيمياً وفعل الاعتراف بقيمة في حال وجود راهن، والاعتراف بها احتيالاً على أنها حق.

ولكن فكرة الأساس لا تكفي بطرح مشكلة حق عندما يتناول الأمر أمر السلطة: إنها تنطوي بآن واحد على حق نوال الطاعة، وعلى

القدرة على الارغام الفعلي بالطاعة . إن السلطة تكون ذات أساس عندما يكون إلزام إطاعتها هو نفسه ذا أساس . وينتج عن ذلك أن السلطة المطلقة غير موجودة ، أي لا توجد سلطة تحظى بأساس مطلق ، سلطة يمكن أن يقابلها إلزام مطلق : إن السلطة في الواقع تخاطب الآخر ، والمرء ليس ملزماً إلا من ذاته . ومهما كانت وسيلة الإكراه التي يستعملها الآخر ، فإن الآخر لا يُلزم : إنه يدعو المرء إلى أن يلتزم . وإن الإكراه لا يؤلف إلزاماً بحال من الأحوال . ولا يستطيع الالتزام أبداً إلا الانسان الحر . وإن إلزام الاعتراف بسلطة الآخر لا يتعلق البتة إلا بمن يترتب عليه (أو لا يترتب) أن يطيع . وإن لمن تخاطبه السلطة ، وحده ، دوماً ، أن يعترف (أو لا يعترف) بأساس هذه السلطة اعترافاً حراً .

ثم إن من الواجب ألا نعني بكلمة الإلزام الدلالة الوحيدة التي ألفناها في التقليد (الكانتي) ، وأن نعتبر الإرادة الحرة قادرة وحدها على الإلزام بالعمل بحسب قاعدة رسمتها لذاتها بذاتها . فما دام الإلزام بإطاعة سلطة هو بالدرجة الأولى سلطة خارجية ، فإن من الواجب أن نفهم كلمة إلزام بالمعاني التي كانت معروفة عنها بحسب اشتقاقها اللغوي ، ومن قبل (كانت) . فما دامت السلطة لا تخاطب كائناً قادراً على الحرية وحسب ، بل كائناً طبيعياً قادراً على الهوى ، فإن في وسعها أن تربط ، وتقيد ، بأربطة طبيعية ، وأن تستعمل وسائل إرغام فيزيائية . إن

الزام إطاعة سلطة لا يمكن أن ينفصل عن ميل طبيعي، عن إلزام طبيعي، ناشيء عن الرغبة وعن الأهواء المنبثقة عنها. وما دامت السلطة تخاطب كائنات قادرة على الذكاء والعقل، فإن في وسعها أن تربط بضرورة شرطية هي ضرورة القيام بحساب عقلي، وأن تستخدم ميلاً معقولاً، إلزاماً معقولاً يستند إلى الايمان بتقنيات العقل ونجوعه.

O

وفي جميع الأحوال، تقابل فكرة سلطة تمارس على كائنات قادرة على الحرية والذكاء، قادرة على أن تعمل بحسب إشارات ودلالات، تقابل فكرة إلزام مفهوم. وإن فكرة الأساس تتضمن معرفة هذا الأساس وفهمه. ولا تكون السلطة ذات أساس إلا إذا فهمت، بأي معنى من المعاني. ولذا فإن من العسير أن نحلّل الأسس بدءً من الأفكار الرئيسية الأربع، أفكار الفهم، التي أحسن (ماكس فيبر) Max Weber وصفها على مستوى الحياة العاطفية ومستوى التراث ومستوى العقلية بالنسبة إلى قيم ومستوى العقلية بالنسبة إلى غايات. وبعبارة أخرى، لا بد من أجل أن تكون السلطة ذات أساس، أي أن تكون مدركة ومعترفاً بها ومطاعة بالفعل، وحتى تلزم إلزاماً ناجعاً، لا بد من أن تكون

مما يمكن «فهمه» بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، وعلى جميع مستويات الفهم الانساني معاً.

فعلى مستوى الفهم المباشر الذي يمكن الإعراب عنه بلغة العاطفة، ترتدي ظاهرات السلطة معنى طبيعياً، معنى يرجع إلى طبيعة الوجود الانساني المعترف بها: إن هذا الوجود يُدرك على مستوى الرغبة، رغبة الحفاظ على الحياة، رغبة حياة أفضل، رغبة أن نرغب، رغبة الرغبة. وإذ ذاك تُعتبر **الطبيعة** أساس السلطة، ويُشعر بها بذاتها على صعيد الرغبة ذاتها والأهواء التي تعمرها، الخوف، والأمل، والتعاطف، والحب، والمجد. وما إن يتناول الأمر تحليلاً جوهرياً حتى نرجع إلى فكرة وصف الانسان في حال الطبيعة، وبتأويله المزدوج: وهذا التأويل الذي قدمناه هو بالحري تأويل متفائل.

ولكن إليكم التأويل المتشائم. ذلك أنه ينبغي ربط استعمال العنف بهذا المستوى من الفهم المباشر، ومن شأن العنف الذي يَستغل استغلالاً سلبياً محضاً رغبة كل إنسان في الحفاظ على حياته وعلى طريقته في الحياة، إنه لا يقدم أساساً **نوعياً** للسلطة، أساساً معاشاً ومدركاً خلف أنواع الخوف، بل يقدم شرط الوجود السابق على إقامة أي أساس، بل وسابق على كل اشكالية تتعلق بالأساس. وبالرغم من ذلك فإن الخوف هوى يتسع للحسابات العقلية. وإن السلطة التي

تبدأ بممارسة ذاتها بالاستناد إلى العنف حصراً، فإنها تعدُّ استعمال الخوف استعمالاً محسوباً هادفاً، والخوف ينبوع ضروب السلوك التأملي المعقول.

وعلى المستوى الأكثر انضاجاً من مستويات الفهم، يتناول الفكر السلطة بصورة عقلية بالاضافة إلى طبيعتها، فتخلط، إنْ صح القول، بأساسها. وهي تُدرك وتُفهم من حيث أنها تحمل في ذاتها تسويغها الذاتي، ومن حيث أنها تملك الخاصة النوعية بالحمل على الاحترام والإلزام والطاعة. وإذ ذاك يكون أساس السلطة ماثلاً في أنها **قيمة** بذاتها، أو في أنها تصدر عن قيمة، أو أنها تعبير مباشر إلى حد كبير أو صغير عن قيمة.

وربما اتفق أن قامت السلطة على أساس قيمة من حيث هي قيمة بأقل من استنادها إلى أساس دوام حضورها، استمرارها، وعندئذٍ نجدنا أمام خاصة العرف، قيمة **التراث** الذي يؤلف سلطة القيمة. وإن معناها لا يفلت من إدراك عاطفي أو صوفي؛ ومن الممكن تكامله في حسابات، ولكنه يظل فيما وراء الحسابات، وفيما وراء الأهواء. إنه قيمة قبل أن يكون معنى. وهو يترجم، ولكن بصورة غير موائمة دوماً، بصورة تقريبية دوماً، قيمة، أي، حضور حرية بالنسبة لحريات، حرية لا تستند إلى أي أساس سوى وجودها بوصفها حرية. إن السلطة من

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

حيث هي قيمة تشكل موضوع عقيدة، إنْ لم نقل إيمان. إنها تتجمد في عادة، في تراث.

وأخيراً، ما إن يشرئب الفهم إلى أن يكون فهماً جلياً ويسعى إلى الانتظام بحسب وجهة نظر غائية حتى ينجم معنى السلطة عن استئناف الدلالات المعترف بها، دلالات طبيعة الوجود الانساني واستعمالها استعمالاً عقلياً. وإذ ذاك تعزى السلطة، ويُعترف بها، وتطاع، بنتيجة حساب عقلي يستند إلى أساس مصلحة الأفراد والجماعة، تلك المصلحة المشهورة بأنها متناسبة. إن السلطة إنما تُدرك على نحو يود أن يكون أعمق وأرسخ، ومن ثم، أكثر اتساماً بأنه أساسي مؤسس، على مستوى **العقل**، سواء أكان العقل بمعنى سبب وجود الأشياء، أم المعنى المعقول للوجود البشري، أم معقولية الفعل. ذلك أن اعتبار المعقول الذي يقع في منظور احتمالي وحسب، ليس معقولاً بالمعنى التام إلا إذا صدق الناس بأن المعقول هو بالدرجة الأولى مرتبط بسبب وجود الأشياء وبالسبب المعقول الناجع للفعل.

ولا ريب في أن الأنماط الأربعة من الأسس الخاصة بالسلطة والتي استخلصناها هنا، الطبيعة، القيمة، التراث، العقل ليست بأنماط محضة. ولا ريب في أنها تقود إلى حالات من الانفصال أو الاتصال في الدلالات بالنسبة لأنماط الفهم (الفيبرية). ولكننا إنما حرصنا،

بالدرجة الأولى، على استخلاص تصنيف أفكار أساسية قادرة على تيسير تحليل أوضاع السلطـة. ونحن إذ نحدّد على نحو أدق سماتها الأساسية فإننا نظهر علاقاتها بصورة أوضح.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

— ٢ —

أسس السلطة

جدير بنا أن نبدأ تحليل هذه الأسس بدراسة الأساس الطبيعي لأنه أكثر ضروب الأسس انعتاقاً من أسر التفكير، وهو المعاش مباشرة على نحو أعظم، ولأنه ينطلق، أكثر ما يكون الانطلاق عفوية، من منظومة أسباب معطاة لنظام الحق. وهو أشد تسويغات السلطة سذاجة، التسويغ الذي يدرك السلطة في مستواها المباشر على النحو الأعظم، باعتبارها تعبيراً عن واقع وجود الطبيعة على صعيد العلاقات الانسانية. ولذا فإن تسويغ السلطة تسويغاً طبيعي النزعة هو أولاً تسويغ عاطفي تماماً.

وعندئذٍ يُشعر بالطبيعة، بله تُعتبر على أنها جملة وقائع وحوادث تلتئم في نظام مكاني ــ زماني من العلاقات السببية المحدّدة والمعرَّفة من

حيث ثباتها وصيرورة ترابطها تبع قوانين ضرورية . إننا نؤلف جزءاً لا يتجزأ من هذا النظام ، ولكنه يجاوزنا من كل جانب ، وهو خارجي عنا بجميع أجزائه ، بل هو الوجود الخارجي ذاته بالنسبة لحريتنا . إن الطبيعة مستقلة عنا ، ونحن لا نستطيع التأثير فيها والسعي إلى السيطرة عليها وامتلاكها في هذا الجزء أو ذاك من أجزائها ، إذا لم نظهر بأنفسنا حريتنا ذاتها إلى حيز الواقع الخارجي ، على اعتبارها طبيعة ، وإذا لم نعترف بأننا نحن أنفسنا أجزاء من الطبيعة ولم نستعمل طبيعتنا والطبيعة بحسب قوانينهما .

وهذا الواقع الطبيعي يكفي أساساً للسلطة ، السلطة المعطاة على أنها سلطة طبيعية بتلاقي عدد من المسالك المتقاربة . وبادىء ذي بدء ، السلطة تستند في الطبيعة على توحيد هوية الضرورات الخاصة بطبيعة الأشياء مع مقتضيات أساس ، توحيد هوية تحديد سببي مع الإلزام ، توحيد هوية الطبيعي والعادل ، وبصورة أعم ، الواقع المعطى مع القيمة .

وإلى هذا التوحيد بالهوية الأول الحاسم تضاف ثقة تولد من مشاعر مختلفة وممتزجة بالإعجاب وبالاحترام وبالخوف وبالخضوع وبالصبر مما يثيره حضور كائن شامل ليس بين المرء وبينه قاسم مشترك ، وهو كائن وسيع محتوم الصيرورة لا يقاوم . ويشعر من يطلق الأمر ، ومن يطيع ، كلاهما ، بأنهما عجلتان في كل يتعلقان به . والسلطة الطبيعية

في نظرهما كليهما هي موضع خضوع ، لا محل اختيار . وإن سلبيتهما واحدة ، وهي تمتزج بمشاركتهما في الكل . وتنجم السلطة الطبيعية عن وضع تعلق ميكانيكي طبيعي . إنها موجودة لأنها موجودة ، ولأن نظام الطبيعة كله موجود معها . وتشعر السلطة الطبيعية بأن أساسها هو هذا الهوى . وليست مشكلة اختيار الواجبات وحدها هي المشكلة المحذوفة بل يجب صنع كل ما يستطاع ، كل ما يؤلف جزءاً من صيرورة الكائن . إن الشيء يقع في كل الطبيعة الكبير ، وإذن فإن له أساساً . ماذا نعمل غير ذلك ؟ كيف نفعل على نحو آخر ؟ إن مثل هذه الأسئلة تصبح غير ذات معنى في مثل هذه الشروط .

وهذا اللبس بين الطبيعة والأساس إنما ننميه من داخلنا إن صح القول بتنمية الطبيعة التي نعيشها ونشعر بها ونفكر بها على أنها ذات أساس صحيح لمجرد وجودها الواقعي ونجعل جريان تحديداتها استطالة لها . وفي أعمق كياننا ترتسم كل علاقة بالآخر على أنها بصورة جد طبيعية علاقة سلطة . وإن السلطة تستجيب أولاً لهذه الحركة المزدوجة . فمن جهة أولى ، حركة تأكيد الذات والسيطرة على الآخر ، ومن جهة أخرى ، حركة الحط من شأو الذات والخضوع للآخر الذي يؤلف نسيج علاقاتنا الاجتماعية الأولية جداً . إن كل إنسان موزع ، من حيث الطبيعة ، بين رغبة السيطرة ورغبة الخضوع : قلق ورغبة على قدر سواء ،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

خوف ومجد على قدر سواء، وكل حافز يحمل في ذاته بذرة الحافز الآخر. وكل وضع مع الآخر ينحل إلى كثرة علاقات التفوق والنقص، وهي تتضمن، في العادة، اتجاهاً سائداً، ولكنها في كثير جداً من الأحيان لا تخلو من تعويضات بارزة إلى حد كبير أو صغير، لا تخلو من إمكانات انقلاب (تبعاً للقوة، للسن، للوظيفة، للكفاءة، للذكاء، للحاجة، للالحاف، وما شاكل ذلك). ومن الممكن أن يعاش كل وضع سلطة، من قبل أن يصبح وضعاً واعياً، على طراز تملك، أو على طراز احتجاج، على طراز رضىً أو طراز صراع.

وإن ما يدعى بصورة تقليدية الغريزة الاجتماعية، وما يُعرّف على أنه الحياة الاجتماعية الانسانية الطبيعية، يؤلف الطريقة المباشرة على نحو أعظم، الطريقة الأساسية الأعظم، لمعاناة هذا الأساس الطبيعي للسلطة. لقد كان (كانت) يتحدث بصواب كبير عن «الحياة الاجتماعية اللااجتماعية» لدى البشر: ذلك أن بعضهم يرتبط ببعض بروابط خصومات السلطة ونزاعاتها بمثل ارتباطهم بجهود التعاون، ومهما كان وجود بعضهم أساسياً أو نافلاً بالاضافة إلى بعض. إن تكافلهم يتألف من تداخل فوارقهم. والتعاون هو الدخول في تبعية متبادلة هادفة إلى حد كبير أو صغير (وقد كان روسو يرى أن العمل المشترك بدء العبودية). ومن الزائد أن نلجأ إلى القول بغريزة سيطرة أو بغريزة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

خضوع : فالغريزتان كلتاهما عجلتان ضروريتان في كل تعاون وهما تعاشان بوعي كبير أو صغير ، وإن التعايش في السلام يمثل انخراطهما في جملة مستقرة ومتوازنة نسبياً . والحياة الاجتماعية تفرز في كل لحظة السلطة وتوزعها ، تؤلف سلطات .

لقد كان (كانت) يقول أيضاً أن الانسان ، لأنه حر ، يحتاج إلى سيد منذ أن يحيا مع أقرانه . وإن السلطة قد تجد هنا ينبوعها الأصلي وأساسها الطبيعي في طبيعة الحرية ، في هذه الطبيعة الانسانية ، طبيعة أن يصنع الانسان طبيعته بحرية . ونحن نعلم أن لا وجود لحرية بدون نظام ، سواء أكانت حرية تهدم النظام ، أم حرية تبدع النظام . إنها حرية من أجل نظام من جملة حريات . وإن النظام ضروري لمعنى الحرية ، مهما كان هذا النظام وكان هذا المعنى . إن الوجود بحرية ، هو المساهمة في نظام ، الحلول في منزلة ضمن نظام ، في تسلسل قيمي ، تقديم أنظمة وتلقيها . وما إظهار المرء حريته ، ومن ثم سلطته خارج ذاته ، سلطته على جسده ، على الآخرين ، على الأشياء ، سوى أن يصبح المرء مؤلفها ، سيدها ، مالكها ، المسؤول عنها . إن الحرية تمارس بسلطة مفروضة ، أو ضد سلطة معطاة . إنها حرية مؤلف وسيد معترف به ، أو حرية مؤلف وسيد غير معترف به . وعلى عكس ما قد يتبادر إلى الذهن ، وبالرغم من أن الحرية والسلطة تتنافيان ، فإن الحرية تولد

السلطة وتؤلف أساسها بالطبيعة، منذ أن تكون هذه الحرية حرية كائن اجتماعي.

وقد يروق الباحثين أن يحدّدوا السلطة ويعرّفوها بالقانون، لأن القانون، هذه العلاقة الضرورية التي تُشتق من طبيعة الأشياء، هي التعبير عن الطبيعة من حيث ما تنطوي عليه من شيء ثابت وكلي. وإن السلطة بحسب القانون ستجد ينبوعها وأساسها في قانون الطبيعة، وهو قانون الطبيعة الانسانية، عندما تصبح الطبيعة الانسانية علنية ومعقولة في العلاقات الضرورية الملازمة لبنيتها. وإن القانون الوضعي المفهوم على هذا النحو يجزىء السلطة ويعرب عنها بآن واحد. إنه يقدمها في إهاب طبيعة إذ يمنحها ثباتاً وكليةً، إن لم نقل بالضرورة، فعلى الأقل، بالإلزام. وهو في أغلب الأحيان يرتكز هو ذاته إلى قانون الطبيعة ويبدو على أنه انبجاسها وتجليها. ولكنه حيثما ينفصل عنها ويزعم الاكتفاء بذاته نجده ينزع إلى تشكيل طبيعة إنسانية جديدة وإعادة بنائها وإلى أن يؤسس بالتاريخ طبيعة جديدة، نظاماً شاملاً كافياً مزوّداً بفضائل تعزى في العادة إلى الطبيعة. ونحن لشدة نظرنا إلى الطبيعة على أنها منظومة قوانين نألف الاعتراف بوجود طبيعة لأية منظومة قوانين.

ولكننا عندما نعرض الطبيعة في إهاب القانون فإننا نضفيها فيما وراء طبيعتها الخاصة. ذلك أن الطبيعة، بادىء ذي بدء، هي واقع،

معطى ، نماء ، صيرورة تكفي ذاتها بذاتها ، حتى ولو فرضت ذاتها على ذاتها وتكشفت في قانونها . والقانون ، بأكثر من الطبيعة ، هو كشف في الطبيعة . إن القانون علاقة ضرورية وفكرية ، علاقة معقولية . وهو يقدم مختزل فهم . وإن القوانين تنزع إلى عرض الطبيعة في إهاب عقل أولي . وإن الطبيعة تصبح نظام عقل . ومن شأن اتخاذ الطبيعة أساساً أنه ينزع إلى أن يتحول إلى أساس عقلي يضاعف الأساس الأول ويسعى إلى دعمه ولكنه من طراز جد مغاير ، إن لم نقل مضاد .

وينزع الباحثون ، بحركة مشابهة ، وفي الغالب مواكبة ، إلى تعريف الطبيعة باعتبارها نظام غايات بالنسبة إلى غاية قصوى . والأمر يتعلق أحياناً بغائية محايثة لصيرورة الطبيعة . ويظهر في أغلب الأحيان وراء منظومة النيّات التي تكشف هذه الغايات النقاب عنها ، يظهر مبدع حكيم تماماً ، وقادر القدرة كلها . وإذ ذاك تكون الإرادة الإلهية ، الإرادة الكاملة ، هي التي تحدّد السلطة وتعيّن ، بدون أي مجال للاحتجاج ولا للشروط ، من ذا الذي يتحلى بها . ولا يقتصر الباحثون فور التجائهم إلى الألوهية على اعتبارها الأساس الأسمى الوحيد وحسب ، بل الأساس اللازم الكافي ، والذي يمثل معنى الأسس جميعاً .

لذا ينتج عن أن الأساس الطبيعي ليس البتة أكثر من واقع معطى أنه يحتاج إلى أسس تتصف بأنها أكثر من واقع ، أكثر من

معطى، ومثلاً أساس عقلي أو أساس قيمي. ولكنه يجلب الكفالة الفريدة التي تستطيع وحدها أن تشكل بنية شاملة التحديدات الثابتة الكلية، وهذا الواقع الوحيد هو جملة جميع الوقائع: وبذلك تتخذ الطبيعة من السلطة الطبيعية حادثاً واقعاً شاملاً تكفي بذاتها أساساً لذاتها، لأنها جملة الموجود لأنه هو كل الموجود. إن الأساس الطبيعي يسوّغ ذاته بذاته ولذاته في ميتافيزياء الشمول الكلي.

بيد أن في وسعنا أن نزعم، على الأقل، عندما يعوزنا إمكان أن نهب هذا الالتجاء الأقصى إلى الأساس الميتافيزيائي الذي يجاوز الأساس الطبيعي ويغير طبيعته إذ يمتصه ويستغرقه، نزعم بحق أن الطبيعة، وإنْ لم تكن البتة تكفي ذاتها بذاتها، فإنها تصلح حاملاً ووسيطاً لجميع الأسس الأخرى.

○

إن السلطة التي تستند إلى أساس الطبيعة تستند إلى واقع كل شامل، ولكنها تستند كذلك إلى صمت الواقع. وهذا هو موضع قوتها وضعفها. إن الأساس الطبيعي يزداد قوة كلما زاد اتصافه بأنه معاش وزاد مكوثه فيما دون كل تفكير وكل تساؤل. وإذ ذاك يكون معاشاً

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بوصفه تحديداً كافياً . ومنذ أن ينزع إلى أن يتشكل في صورة أساس تأملي ، منذ أن ينزع إلى إثارة الوعي بالضروري وبالقبول الفاهم لما لا بد منه ، فإنه يطرح سؤالاً . إنه يثير التساؤل عن الصمت الرئيسي الخاص به . وكلما أمعن في البحث عن تسويغ نفسه وجد نفسه أبعد عن التسويغ .

ومن هذا الضعف تنشأ فكرة البحث عن أساس عقلي ، أي عن أساس يكون مبدأ معقوليته مضاهياً لمبدأ وجوده ، ويكون كذلك على نحو أن يؤسسه ذاته بالإعراب عن ذاته وأن يكون بآن واحد أساساً وكلاماً ، أي عقلاً . إن اعتناق الأساس العقلي يعدل الايمان بأن المعقولية ليست مجرد مبدأ وجود ، بل مبدأ تسويغ أيضاً . وينجم عن ذلك أنه يكفي أن يطابق العقل حتى يوجد وحتى يكون وجوده جيداً . ولئن استندت سلطة ما على أساس أنها موجودة فسيقال إنها تستند إلى أساس سبب وجودها . وينتج عن ذلك أنه كلما ازددنا وعياً بها ازددنا اعترافاً بأنها ذات أساس .

ليس المهم هو واقع الوجود ، بل واقع الوجود المعقول ، الوجود المطابق للعقل . ولئن أمكن القول إن شيئاً من الأشياء يزداد معقولية كلما ازداد حظه من الوجود ، فذلك يعني بوجه الدقة أنه موجود ، وأنه معقول ، بعبارة أخرى ، لأنه تجلي العقل وأثره ووجوده الفعلي الناجع .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وفي هذا الإطار لا تجد السلطة المعقولة ذاتها أنها مجرد عنصر لازب بالبنية المعقولة للعالم وحسب ، بل إن من الممكن فهمها والاعتراف بها وقبولها بهذا الاعتبار . فهي ، من ناحية أولى ، تستند إلى أساس عقلي ، ومن ناحية أخرى ، يُعترف بها على أنها ذات أساس عقلي .

وسيحرص (هجل) على تمييز مجال الحوادث الجائزة بدون نتائج تاريخية ، ومثلاً حادث أن من يطالب بالسلطة هو (زيد) أو (عمرو) أو (خالد) ــ الأمر الذي يؤلف بالمعنى الصحيح النمو الجدلي للمفهوم ، والذي يمضي بخطى ضرورية نحو تحقيق فعلي للعقل بذاته ولذاته . إن وجود سلطة من حيث هي سلطة ، وهو عنصر ضروري ، يصبح بذلك ذا أساس على مختلف مستويات المؤسسات الاجتماعية . وذلك هو وضع السلطة المعقولة ، لا وضع تسمية فلان أو فلان بوصفه صاحب سلطة جزئية خاصة . بل إن (هجل) سيميز بالحاح جريان سببية تاريخية تفسر ترابط ظروف جائزة بدون أن تتضمن بنتيجة ذلك تسويغها والصيرورة الضرورية للعقل ، وإذن للحق . إن العقل وحده ، في جملة صيرورته الناجعة ، هو تسويغ وأساس ذاته بذاته . ذلك أن خاصة نماء العقل هي أنه يؤلف جملة حافلة بالمعنى .

لقد سبقت هذا المذهب العقلي الانطولوجي فلسفة معقول على طريقة (لوك) ، وهي تنطلق من موضوعة شاملة مفادها أن للعالم معنى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وأنه منتظم انتظاماً عقلياً بالنسبة للانسان ، وخلصت إلى أن البحث في جميع الظروف عن المعقول الأعظم والقرار المعقول الأعظم ، يكفل للسلطة ، كما يكفل لجميع أشكال العمل الأساس الأكثر تقيداً بنظام الأشياء والوسيلة الأكثر نجوعاً للتأثير فيه . لقد كان المعقول بوجه الدقة هو هذا البُعد ، بُعد الأشياء ، هذا المجال الذي كان العمل العقلي يتمتع فيه بحظ النجوع الأوفى . ولكن نسبية العقل العملي الملمع إليها كانت تحمل في ذاتها حدودها وكانت تعترف في الواقع بأنها كانت وحدها قاصرة عن أن تكفي أساساً للعمل أو لسلطة الفاعل .

أما فلسفة العقل باعتباره جملة ناجزة تحفل بالمعنى فإن هذه الجملة لم يكن فهمها ممكناً ، ولا الحكم عليها ، ولم يكن ممكناً الكشف عن معقوليتها ، ومن ثم ، عن معقولية عناصرها إلا عند انتهائها . إن كمال الأساس العقلي ينفي إمكان تقديره تقديراً جلياً من داخل التاريخ . فهو إذ ذاك أمر يُعاش ويعانى وينجز . وهو لا يُدرَك بوعي على أنه أساس إلا بوعي خلفي الاتجاه . إنه لا يؤلف ، على مستوى الموجود لذاته ، أساس السلطة وآثارها إلا عندما يتم إنجاز الأساس والآثار .

وعلى هذا فإننا نجد أحياناً في أعقاب فلسفة العقل بذاته فلسفة المعقول بذاته وهو لا يسعى إلى إقامة السلطة المعقولة على أساس معقولية الواقع ، وهو أساس مرفوض في الأفق الميتافيزيائي ، بل على

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أساس اتفاق الكائنات الذكية والتقاء قبولهم المعقول. وعلى هذا النحو تظهر فكرة القبول مرة أخرى: لقد كان قبول الطبيعة يُعتبر في الحق سلفاً، بصواب أو خطأ، على أنه إجماع، على أنه مشاركة حتمية، وبالحري على أنه وعي بالانتماء. ثم جاء القبول المعاش لدى الكائن المعقول حقاً وبصورة ناجعة، بسائق أنه موجود وحسب. وإن وعي السمة العقلية التي تسم الموجود تضاعف قبول هذا الموجود. ومن شأن القبول الواعي بالمعقول، وهو يعتمد ذكاء كل فرد، أنه لا يعترف لكل فرد باستقلال ذاتي في الحكم وحسب، بل بقدرة على العقل وعلى الاستدلال العقلي، وهذه القدرة تفترض قدرة على الاختيار، قدرة قبول أو رفض، وهي تعبير عن حرية أساسية. إن اللجوء إلى المعقول في البحث عن أساس ينطوي على الاعتراف بوجود شخصي، فردي، هو بآن واحد، ذكي وحر. ومنذئذٍ تتحلى فكرة الأُساس بمعناها كله: إن الأمر لم يبقَ أمر أساس من حيث هو أساس، ولا أمر تحديد، بل أمر أساس من أجل الحرية، من شأنه أن يتيح لفرد ذكي حر أن يفهم أن لقبوله الخاص أساساً، وعلى نحو أنه يعترف بنفسه أخيراً على أنه ملزم باحترامه. إن السلطة تكون إذ ذاك ذات أساس عندما تبلغ معقوليتها درجة يجد الكائن الحر الذكي ذاته ملزماً بأن يمنحها قبوله بدافع الأمانة والاتساق الصادق.

إن خاصة الأُساس العقلي هي أنه يسوّغ على نحو أكمل كلما

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

زاد وعينا به جلاء وصراحة. فهو يتحلى بكماله عندما يكون بذاته ولذاته معاً، عندما يصبح في وسعه أن يعرب عن نفسه بأقوال، أو أن ينقل عبر أقوال. وهذا هو الأساس الأكثر مطابقة لطبيعة السلطة التي يسوّغها، مادامت تسعى هي ذاتها لتسويغ ذاتها في صورة مقال، ولممارسة ذاتها في شكل أمر.

إن فلسفة العقل المحايث للكائن، وهي فلسفة خلفية الاتجاه، تتغافل عن مشكلة علاقات الكائن بالكائن العاقل، علاقات الكون بالعقل. أما فلسفة الكائن العاقل الذي ينبغي جعله كائناً متحققاً، وهي فلسفة أمامية المنزع، فإنها، على العكس، تقدم الأثر الذي ينبغي إنجازه في حلة إلزام، وتصف العالم المعقول على أنه عالم ينبغي أن يكون وتطرح، من ثم مشكلات علاقات الواجب والوجود مثلما تطرح مشكلات علاقات المعرفة بالعمل.

ولقد حاول الباحثون حل هذه المشكلات بدقة بحدود لغة العقل، وجهدوا، في العادة، لتخطيها بإدخال مسوّغات لا عقلية أعادوا دمجها على نحو، أو على نحو آخر، في نظام يتصف في آخر المطاف بأنه عقلي. إنهم إنما يبحثون عن دمج أساس طبيعي في أساس عقلي. وعلى هذا المنوال لم تبقَ حسابات العقل تتناول الإلزامات المحايثة لإنجاز المعقول وحسب، بل تتناول جميع المسوّغات الطبيعية الكامنة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

خلفها . وينجم عن ذلك أن تتفاعل من زاوية جديدة تحديدات طبيعية هذه المرة ، ومحسوبة ، ومستشارة ، ومنطلقة ، وقد سيطر عليها اصطناع نظرية غائية عقلية . إن الأمر ليس أمر اضفاء صيغة عقلية على الطبيعة ، بل كفالة استعمالها التام والسيطرة عليها تبع حسابات العقل . وعلى هذا النحو حرص (مكيافلي) على إقامة سلطة الأمير على الاستعمال المحسوب جيداً للأهواء الانسانية وحرص (هوبز) على أن يرتب بعقد أجيد حسابه القوى والرغبات والأهواء على نحو يجعل سلطة الملك المطلقة باعتبارها سلطة ضرورية للسلام ، يجعلها نتيجة تأليفها . إن وعي العقلانية يقع على مستوى من يطلقون الأوامر وبالرغم من أنها تكفل وعيهم الجيد حين تمنحهم الشعور بنبوغهم ، فإنهم لا يفكرون دوماً في اتخاذها أساس سلطتهم ، وعلى الرغم من الفكرة القائلة بالفيلسوف ــ الملك ، وبالرغم من انعكاسها في صميم حكم المستبد المستنير .

وبالمقابل ، تجهد مختلف أشكال النفعية على الدوام لاستثارة هذا الوعي بالعقلانية ذاته لدى من يطيعون . وإن أنصارها ليعمدون أولاً إلى اعتبار أن الناس يتبعون في الواقع مصالحهم وهم يحددونها انطلاقاً من ترشيد حاجاتهم ورغباتهم ترشيداً صحيحاً إلى حد كبير أو صغير ، وجلياً إلى حد كبير أو صغير ، ثم يحاولون ، انطلاقاً من تعريف الطبيعة

الانسانية «الحقيقية» ومصالحها «الحقيقية»، القيام بحساب المصالح حساباً صحيحاً من الناحية العقلية، المصالح التي يستطيع البشر كافة أن يعتنقوها بصورة جلية وكلية. وهذا ما سيؤدي إلى بناء سلطة فريق من الناس خاصة على أساس مصلحة الجميع المفهومة فهماً جيداً، والمحسوبة حساباً جيداً. ولم يبقَ الأمر أمر مداولة عقلية، ولكن من خارج، لأهواء بعض الناس من أجل تشييد صرح سلطة الآخرين. إن الأمر هو دمج أهواء جميع الناس الطبيعية في منظومة عقلية عن المصالح، وفيها يسهم كل فرد، ويعي أساسها المتين، ويعترف به. ولا يكتفي الحساب العقلي بإقامة أساس السلطة من حيث اعتبارها مؤسسة بتوسط فردية الأهواء وخصوصية المصالح وسمتها الجزئية، بل إن في وسعه أيضاً، بالرغم من احتمالات جوازه التاريخية، أن يؤلف كذلك أساس اختيار هذا الشخص المعين والاعتراف بأنه صالح لممارستها.

وهذا، بالبداهة، ما يحدث عندما ننظر إلى السلطة العليا بأقل من نظرنا إلى أشكال السلطة التي تظهر في مجتمعات منتظمة بغية ارضاء مصالح محدودة ومحدّدة، مصالح اقتصادية أو ثقافية مثلاً. ففي هذه المجتمعات الجيدة التحديد، والتي يمكن أن تسمى مجتمعات تقنية، تشاد السلطة على أساس الكفاءة والمعرفة والمؤهلات. وهي لا تستطيع الافلات من التقنيين إلا إذا تهددها الزوال. ومن هنا تنشأ

سيطرة التكنوقراطية وفتنة الحكم التكنوقراطي في المجتمعات السياسية .

وفي الحد الأقصى ، قد يكمل العقل صنع طبيعة جديدة في إهاب آلة محسوبة حساباً كاملاً . والذين يتميزون بالوعي من دون سائر الناس سيصبحون سادتها . أما الآخرون فإنهم سينحلون إلى منزلة عجلات شعورية ويطيعون أولئك الأسياد لأنهم يفهمونهم ، أو لمجرد أنهم يفهمون أن أسيادهم يفهمون . وإن بناء السلطة على أساس العقل يحظى بكماله ومعناه في جو الحيلة التامة . والحق أنه لا يوجد أساس عقلي بدون طبيعة وبدون حرية .

وهذا ما يذكرنا بأنه لا يوجد أساس عقلي إلا بإلزام ومن أجل حرية . وإن خاصة الأساس العقلي هي القدرة على إمكان إعادة وضعه موضع التساؤل دوماً ، وبحرية ، والمطالبة بما يسمى أحياناً باسم فعل إيمان ــ إيمان بالعقل ، إيمان بكائن قادر على الذكاء وعلى الحرية ــ وهو فعل الحرية الأصيل .

○

إن الأمر في البحث عن أساس السلطة العقلي إنما يتناول ، آخر ما يتناول ، إقامة السلطة على المبدأ ذاته الذي يصلح في كل لحظة

أساساً للاستقلال الذاتي ، أو ، بعبارة وجيزة أكثر مفارقة ، بناء سلطة فريق وإطاعة الآخرين على استقلال الجميع استقلالاً ذاتياً . وهذا ما يفترض الايمان بآن واحد بقيمة العقل ، وبقيمة كل شخص باعتبار استقلاله الذاتي . وهذا يعدل افتراضنا ، من ناحية أخرى ، إننا لا نقول باتفاق الحرية والعقل وحسب ، بل بتطابق هويتهما الأساسية باعتبار أن الحرية ممارسة العقل ، وأن العقل نظرية الحرية .

ولكن هذه الاعتبارات مصادرات ، قرارات فلسفية . وليس في وسع أية منظومة عقلانية أن تبرهن على عقلانية مبادئها الخاصة ، ولا يقدر على ذلك المذهب العقلي الأكثر جذرية ذاته . إن العقل يُعتبر مبدأ المعقولية . ومن المحال إقامة البرهان عليه . ومن الممكن دوماً الشك في حقيقته وإرجاعها إلى مصاف جملة من القضايا غير المتناقضة . أو يمكن إرجاعها إلى صيرورة تتميز كل لحظة منها بأنها غير كافية وتتميز جملتها بأنها مما يتعذر إدراكه . إن العقل سيبقى هو دائماً سبب عقلي ومطلب أساسي بالكلية التي تجعل ما هو ، وهو مجرد مطلب وهو مما يتعذر تحقيقه . إن العقل يجد نفسه مضمراً في مصادرة قرار قيمي ، في فعل أخلاقي : إن التأكيد على وجود العقل هو اختيار وقرار ومحاولة لجعل الوضوح والبداهة أمراً واقعياً .

وهذا ما يتيح لفريق أن يؤكد تقدم قيمة العقل على العقل ،

وبوجه أعم، تقدم القيمة على العقل، وأخيراً، الاعتبار المبدئي بأن الأساس الأقصى الوحيد هو أساس القيمة.

وليس من ريب في أن في وسعنا ونحن نعطي فكرة القيمة معنى عملياً جذرياً ونجعلها عملية تقويم بالفعل، فعلاً ناجعاً راهناً، في وسعنا أن نعترف بأن طرح العقل بحسب قيمته هو بناء العقل على أساس الحرية، على النشاط الذي تتألف منه في إرادة عقلانية جلية كلية. وهذا يعني أن نقبل بجلاء بأن ليس من أي أساس فلسفي آخر سوى فعل الحرية الذي نستند إليه ونقرر الاعتراف بأن أساسه مقبول. وعلى هذا النحو قد نؤكد بأن الحرية بالفعل هي وحدها التي تبني الدلالة وأنها ينبوع كل معنى، ومن ثم، المبدأ الضروري، ومن جهة أخرى، المبدأ الكافي بالضرورة لكل أساس.

غير أن من المألوف، في العادة، اعتبار مثل هذا الرأي قولاً كلبياً، بالمعنى الأسوأ لهذه الكلمة، وأنه يهدم كل سلطة يُزعم بناؤها على أساس الحرية لصالح النزعة الذاتية التعسفية غاية التعسف. وعلى العكس، يفضّل الباحثون الإفادة من تعارض القيمة والعقل للحط من شأو العقل إلى منزلة أداة منطقية مجردة صورية واعتبار حقيقة قيمته ماثلة في أنه حضور موضوعي متعالٍ بوصفه مبدأ إلزام كافٍ. وهم يجردون الفرد من سلاحه بسلخهم عنه ميزة العقل الكلي انطولوجياً.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وهم يتساءلون عن قدرته على الحكم وعلى العمل بوصفه شخصاً ذا استقلال ذاتي. وهم يبرزون بداهة نقص فرديته وجوازها وينتقدون الذاتية الواهية الموقوتة اللايقينية المبهمة الجزئية المنحازة التي تتعذر مقارنتها بسواها على الدوام. وكل ما يمت للفرد فإنه يصطبغ بالتدريج بصبغة نقصه وعدم كفايته وفساده. ويخلصون من ذلك إلى عدم وجود أي استقرار ممكن ولا أي أساس ممكن إلا خارج الفرد، في ما هو جذرياً غيره ومستقل عنه، في ما هو مطلق بصورة حرفية. ولذا ينبغي البحث عن الأساس في الكلي والخالد، وفي جميع الأحوال، في موضوعية قيمة يكفلها التعالي عن كل ما يمت إلى الفردي والذاتي بصلة. إن مطلب الموضوعية والصفة الخارجية يستلزم مطلب التعالي الذي قد يحظى بما يرضيه أخيراً فيما وراء كل معرفة محايثة، في طرح قيمة متعالية على كل إنسان، على كل جماعة بشرية، بل وعلى الانسانية ذاتها.

إن الأساس القيمي يفرض ذاته بسائق حضوره وحسب: إن تعاليه يكفيه. وهو يقع دون منزلة جميع التسويغات، جميع البراهين. وبينما يستخدم العقل الكلام عندما يكون أساساً، فإن القيمة أساس صامت لا يترك، إذا كان كاملاً، أي مجال للقول ولا للمعرفة. إن له قيمة، وهو يكفي بما له من قيمة. وإن القيمة هي التجلي بالأساس،

والقدرة على التأسيس. القيمة هي العمل الفعلي، هي التأسيس. بل إن ثمة شيئاً يبعث الاطمئنان في القيام على أساس ما يتعذر تواصله، على ما تتعذر رقابته: أليس خير أساس هو الأساس الذي يكون أساس ذاته، والذي ليس له أي أساس؟ إن التقويم هو نوال التصديق، التصديق الذي يبلغ في آخر المطاف درجة يصبح الشك فيها محالاً. إن القيمة تُطرح على أنها بنية موضوعية يكون الايمان بها هو الحضور الذاتي.

ونحن نعلن عن سلطة بأن لها أساساً قيمياً إما لأنها تشع بذاتها قيمة ذاتية لها، وإما لأنها فيض قيمة تستمد منها وجودها ومعناها وكفالتها.

إن الأساس القيمي المباشر على أعظم نحو، والذي يستجيب أيضاً على نحو مباشر أعظم لأساس السلطة، إنما هو سلطة قيمة مطلقة، قيمة إلهية. إن الله، وهو المؤلف الأول جذرياً، يُعتبر من خلال وساطة جميع المؤلفين الزمنيين الذين يتجلى فعله عبرهم، يُعتبر هو المؤلف الحقيقي لجميع الأفعال، وهو المسؤول عنها وكفيلها. وإن السلطة الزمنية لدى من تتجلى عبره السلطة الإلهية ليجد نفسه أنه يستند عندئذٍ إلى أساس المبدأ الأولي لكل سلطة ولكل قيمة. إن

السلطة الزمنية حاضرة عبر تلك القيمة الخالدة والضرورية، بوصفها مبدأ أولاً، والوسيط بين الضرورة الجذرية والإلزام الأعلى.

وكلما ساد الايمان امتنعت بداهة الأساس عن طرح أية مشكلة. ولكن المشكلات تولد عندما يلزم ايجاب الاعتراف بصحة انتقال السلطة الإلهية إلى السلطة الانسانية على نحو غير مباشر إلى حد كبير أو صغير. فلو تناول الأمر حكومة الله المباشرة، الحكم الإلهي، وحتى عندما يمارسها انبياؤه الذين يحملون رسالته وأوامره أو المذهب الذي يريد أن تصدر عن الله كل سلطة في الأرض، فإن أصحاب هذا الرأي إنما يسعون إلى ضمان صحة الانتقال بالالحاف على كونه انتقالاً مباشراً. وبما أن هذا التسويغ الصادر عن الكتب المقدسة يجد نفسه محدوداً باسراف في حقل تطبيقه تارة، ويجد نفسه تارة أخرى واسعاً باسراف، فقد عمد الباحثون إلى تلقيحه بنظريات انتقال سلطة الله انتقالاً غير مباشر إلى الملوك الذين يحكمون في الأرض، مثل نظريات الحق الإلهي بالرعاية الأبوية التي دافع عنها السير (روبرت فيلمر) R. Filmer أو مثل النظريات التي تحدّد العلاقات والاشارات التي بها يعرف في كل حالة من الحالات خليفة الله، مسيح الرب. وعندئذ نشاهد سلالات أو أناساً يزعمون أنهم مزوّدون بحق إلهي يمكّنهم من السيطرة على الآخرين وحكمهم. ولم تفلت حتى نظرية الحق الطبيعي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

من السعي إلى أن تضيف في أغلب الأحيان ، ابتغاء دعم سلطة الحكومات دعماً أفضل ، تضيف أساساً لاهوتياً إلى الأساس الطبيعي والأساس العقلي .

وعندما يذوب الايمان ، ويبدو أن الحاجة ماسة إلى أساس علماني بدون الكف عن اللجوء إلى ذكر الخالد المطلق واعتباره حاضراً ، نجد من يستطيع اعتبار أساس السلطة ماثلاً في القيمة الذاتية لدى من يمارسها . وسيؤكد كل واحد عندئذٍ ، من أكثرهم صوفية حتى أكثرهم اختبارية ، حضور قدرة خارقة ، فضيلة ، كفاءة ، مواهب تدل بصورة أو بأخرى على بداهة أن إنساناً معيناً هو الجدير ، هو الأجدر بالسلطة التي يسعى لنوالها أو يمسك بها . ويشعر الناس ، في جميع الأحوال ، بأن لديه ، بالرغم من كل تحليل وكل برهان ، قيمة ، موهبة نوعية ، تجعله قادراً على إقناع الآخرين والايحاء لهم بالثقة ، وباستثارة حماستهم واحترامهم وخوفهم وحبهم وإخلاصهم وأن يحكمهم وأن يطيعوه . وسيُعترف به على أنه مختلف عن الآخرين ، وإنه يحمل في ذاته شيئاً أكثر من ذاته . وفي جميع الأحوال ، سواء أكان الأمر أمر بطل أم عبقرية ، فإن قيمته تبدو على أنها واقع حادث ، حادث يتعذر تفسيره مثلما تتعذر إمكانات رفضه . وهذه هي كلمة الختام : إن قيمته تهبه السلطة .

وقد يتفق من ناحية أخرى إمكان البرهان على قيمة إنسان أو الاستدلال عليها بصورة عقلية بحسب ألقابه وكفاءته وتكون سلطته مستندة إلى أساس قيمة آثاره أو نجوع عمله. وهذه هي الحالة الغالبة عندما يتناول الأمر السيطرة في مجال كفاءة محددة، ولا سيما عندما يكون الأمر أمر وظائف تقنية أعظم. فمن انتصارات التقنيين تولد مزاعم حكم التكنوقراطيين.

ولكن السلطة السياسية تقتضي أكثر من حسن التصرف وحده. وإن المواهب التي تسوّغها مواهب كثيرة ومتنوعة ومن العسير تحديدها بالرغم من الوصف الشديد الايحاء الذي جاء به (ماكس فيبر) لخصائص الرئيس السياسي. وبالمقابل إن تجربة الآثار الناجزة والوعد بالآثار والأعمال المقترحة يشتمل بيسر كبير جداً على القناعة بأنه يكفي في أكثر المجتمعات تعقلاً لتكوين أمتن أساس تقوم عليه سلطة الرئيس. وإنه لتسويغ قيمي أيضاً ذاك الذي يسوّغ قيمة رئيس بآثاره، بقدرته على الحفاظ على العدالة وعلى تقدم المصلحة العامة على سواها. ولذا فإن (أرسطو) كان يميز سلفاً الأنظمة الصالحة عن الأنظمة الطالحة التي تضادها.

وعلى هذا النحو نرى أن محاولات بناء السلطة على أساس قيمي تتعرض لنزعات متناقضة. فنحن نجد الباحثين يلجأون أحياناً إلى قيم

أساسية أخيرة مطلقة ، وينتهون في آخر المطاف إلى أساس يستغني عن أي أساس ، ويفلت على هذا المنوال من ربقة أي مطلب تسويغ . ولكننا نشاهد في أحيان أخرى حاجة الفهم تتغلب عندما تقذف بها وثبة حرية جامحة على رضى العبادة : ويعود الناظرون إلى قيم أدنى وأقرب وأقل يقيناً ولكنها قيم ملموسة على نحو أعظم وفي وسعها إن لم تكن موضع برهان أن تكون على الأقل موضع تفكير وتجربة ودليل . وإن النزعات الأصيلة في الطبيعة البشرية تحمل على اللجوء إلى أسس قيمية هي أسس متناقضة .

○

وعلى هذا النحو ، وعلى خلاف مطلب العقلانية والجلاء الذي صادفناه في الأنماط الثلاثة من الأسس التي حللناها من قبل ، نجد عند متابعة هذا الجدل الذي يمضي من الأكثر عقلانية إلى الأكثر غريزية نمطاً أخيراً وهو يقوم ، ويثقل ، ويعمق أساساً للسلطة : التراث ، العرف . إنه تعاليم جاهزة تنشأ عن ديمومة تضيع جذورها في ليل التاريخ وتخلف بنتيجة الاعتياد مفعول تسويغ منتثر على صعيد الهيجانات الجماهيرية ، وفي الوجود المباشر لعاطفة ممتزجة بالطمأنينة وبالتكافل وبالاحترام وبالثقة وبالرضى وبالطاعة .

ويبدو الأساس الذي يعتمد على التراث، من بعض أوجه الاعتبار، على أنه بقية جميع الأسس وبديلها. ومن الممكن بيسر كبير أن ينحل هو إلى أي أساس منها، ولكنه يمتح من ذاته، بالرغم من ذلك، ثباتاً فريداً أصلياً. وهذا يعني أن أي أساس يفرض ذاته لشدة دوامه على أنه طبيعة، على أنه بنية معقولة، على أنه قيمة. وإن قوة التراث تمثل ثمرة تأثير الديمومة في القدرة على الاعتقاد والانتماء. وإن تراكم الديمومة يؤثر مباشرة في رغبة الحفاظ على البقاء. ومن الجلي أن الناس يسعون للحفاظ على ذاتهم بالحفاظ على جملة ما يدوم وما يعترفون بأنهم متضامنون وإياه. وإن الايمان بالسلطة التقليدية يتحول تحولاً جد طبيعي إلى اطاعة.

يقول (هيوم) إن الناس لا يعترفون إلا بسلطة ما يحمل طابع العمر. فرأي الأقدمين يُسمع بيسر أعظم من الاستجابة لرأي الشباب، وإن الاتجاه السائد في التربية يشجع على الدوام أجيال الكبار. فهذه الأجيال هي الأكثر حساسية بحسنات النظام القائم الذي ساعدوا هم في الحفاظ عليه كما أسهم هو بالمقابل في دعم امتيازاتهم. وفي السياسة تسود نزعة ترى أن الآلات القديمة، الآلات التي برهنت على صحتها، هي الأفضل.

إن الديمومة، أو قابلية الاستمرار، كما يقال، تمثل معيار نجوع

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إن لم تمثل بالنسبة للسلطة القائمة أفضل نجاح، وهو نجاح الاستمرار في الوجود، الدوام. وإن السلطة تؤيد ذاتها بدوام نجوعها. والديمومة المعنية هي ديمومة النجاح. والنجاح هو أقوى أساس بدونه لا يمكن أن يؤدي أي شيء آخر وظيفة الأساس. ألا إن التأسيس يعني الدوام بنجوع، بنجاح، والادامة. ولذا فإن التعاليم الجاهزة هي أساس السلطة الأكثر شمولاً. ويبلغ ذلك درجة تجعل الأنظمة الثورية ذاتها تعمد إلى تسويغ بقائها بدوامها وبنجاحها. وإن اللجوء إلى التراث هو أول وسيلة يلجأ إليها كل نظام سياسي بدافع غريزة البقاء.

إن التراث يقلب التاريخ طبيعة. وإن الأثر المتراكم عن الأجيال السابقة يتكشف بالتدريج على أنه يطابق طبيعة الأشياء. وينشأ عن شدة الديمومة انطباع أن التراث يعثر على دروب العناية الربانية، أو أنه يندمج في بنية الأشياء. وهو يشهد مع الأيام على إرادة الله، أو أنه يتكامل في نسيج الحوادث الضروري ويصبح قوة الأشياء. التراث، على طريقته، يسوّغ الموجود. وهو لا يسوّغه، من ناحية أخرى، لأنه موجود، بل لأنه حصيلة تاريخ طويل. وفي وسع مذهب التاريخية المحافظ أن يستعير لغة بعض فلسفات التاريخ، وأن يقول، هو أيضاً، إن التراث عندما يترصع في التاريخ يميط اللثام عن معناه.

إن التراث يجاوز، على هذا النحو، الفرد من كل جانب،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ويرسخ أسس السلطة السائدة على أساس الأجيال الماضية ويلحق بركب القناعة العميقة القائلة بأن الأمة تكتسب خلال حياتها الطويلة بالتدريج سمة قدسية وفضائل معقولة. وتنبثق من خلال طائفة كبيرة من التجارب التي يفهم بعضها بعضاً وتتجه تدريجياً بعضها شطر بعض، تنبثق حكمة الأمم شيئاً فشيئاً عبر وجودها الطويل. إن الفرد أحمق، والجماعة حمقى، ولكن النوع بوصفه نوعاً، فإنه حكيم، وهو إذا ما أعطي الزمن الكافي استطاع أن يصنع على الدوام تقريباً ما يجب صنعه. وعندئذٍ تتكلم الأمة، وهي كائن معنوي، لغة أخلاقية، وتستطيع أفكارها التقليدية المسبقة أن تتكشف على أساس عقلي قديم. وكأنما التراث هو الذي يسوّغ، في نهاية المطاف، السلطة لأنها كانت شيئاً يُشعر به على أنه وجود بالذات لعقل عميق يعمر تاريخ الأمم، وإنه يتجلى ويكفل رجحان المعقول في الواقع.

وينتج مما تقدم، مرة أخرى، أن شدة تعمق معنى أساس السلطة ينتهي بنا إلى نقيض مقصده الرئيسي، إلى نقيض «روحه» فنكتشف فيه، بوجه الدقة، ضد ما هو، نكتشف هنا أنه العقل وراء العرف، بوصفه التسويغ الأخير. غير أنه قد يكون من الواجب أن نرى في هذه الصلة المتكررة للأضداد تكافل الأسس الممكنة للسلطة

والبرهان على أن أساساً منها لا يكفي وحده لجعل أية سلطة سلطة شرعية .

وعلى الرغم من ذلك ، فإن التراث ، في اللحظة التي تتكشف فيها عدم كفايته ، نجده يزعم أنه يسوّغ تسويغاً كافياً أية سلطة شريطة أن توجد وجود ديمومة . وينجم عن إمكان أن يكون الأساس أساس كل شيء أنه يستطيع أن يكون أساس أي شيء، ومن ثم ، فإنه لن يظل أساس أي شيء. إنه يبعث على الحذر والارتياب والشك ، ويلي ذلك الرفض السريع . وكل إنسان يطرح نفسه على أنه كاف إنما يرسم بذلك حدوده ونقصه .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

- ٣ -

السلطة الشرعية

من البديهي ، في العالم الحديث على الأقل ، هو أن تحظى السلطة التي تمارس ممارسة سيادة بالاعتراف بأنها سلطة شرعية .

ومن الطريف أن نلاحظ أن مشكلة الشرعية لم تطرح لدى الاغريق على ما يبدو . وإذا فهمنا كلمة الشرعية بمعناها الضعيف الماثل في التقيد بقوانين الدولة وجدناها تنحل إلى معنى القانونية التي اتسمت هي بأنها كانت ذائعة الاستعمال . ولكننا إذا عنينا الشرعية بالمعنى القوي للكلمة ، عندما تدل على شرعية سلطان ، شرعية سلطة ، وبوجه أخص على شرعية السلطة العليا في الدولة ، لم نجد إذ ذاك أية كلمة ، ولا أية مشكلة تناسب هذه الدلالة بعد . ولعل في وسعنا أن نكتفي بالقول بأن (أرسطو) في تمييزه الحكومات الصالحة والحكومات الطالحة

قد أبان أن الحكومات الأولى تعمل في منحى العدالة والمصلحة العامة، وأنه اقترب إلى حد ما من المشكلة ورسم سلفاً مبدأ حل ممكن.

والظاهر أن فكرة الشرعية آخذت تنمو بالتدريج تبعاً لمعاناة الامبراطورية الرومانية الاضطرابات الداخلية المطّردة شيئاً بعد شيء. فقد أخذ المشرّعون الرومان بدءاً من القرن الثاني يهتمون بالبحث عن ينبوع أقصى للسلطة ويقررون في اثر (أولبيان) Ulpien أن الشعب هو الذي يمنح الامبراطور الامرة والسلطة. فإرادة الامبراطور، هي القانون، ولكن مرد ذلك أن الشعب هو الذي تصرف على هذا النحو، وعلى الأقل بقبول ضمني. ومن جهة أخرى، فإن النص الشهير الذي جاء به «الرسول» (بولس)، وهو يعلن أن لا سلطة إلا السلطة التي تصدر عن الله، وأن السلطات الموجودة ترجع إلى النظام الإلهي، هذا النص قد مهّد السبيل أمام النظريات القائلة بالحق الإلهي، والتي صاغها في القرن السادس القديس (غريغوار الكبير)، وسواء أجاد مالك السلطة، وهو ممثل الرب، و«خليفته»، الحكم أم أساء، فإنه يستمد سلطته من الله. ومنذئذٍ أصبحت فكرة الشرعية فكرة حاضرة. وعندما جاءت الأعراف الجرمانية أخيراً في القرن التاسع وعقّدت الحل البسيط الملح إليه بالإكثار من الأعراف المتسقة إلى حد كبير أو صغير، وهي

تقول بالخلافة الوراثية ، أو باختيار الأعيان ، أو باختيار الشعب ، زادت الاضطرابات الناجمة عن ذلك أهمية البحث عن حقيقة الشرعية .

وهذا يعني أن مشكلة الشرعية تظهر على الفور عندما تكون حكومة الجماعات السياسية عن أن تكون حكومة مباشرة ، حكومة ديمقراطية مباشرة ، حيث يحكم المواطنون أنفسهم مباشرة بأنفسهم أو تكون حكومة طغيان مستبد تحكم الناس مباشرة كما لو أنهم أشياء وتغدو ، بصورة أو بأخرى ، حكومة بالوساطة ، حكومة تمثيلية . وعندئذٍ يصبح الأمر أمر تسويغ شرعية تمثيلية ، تسويغ سيادة قائمة في اثر نقل الحقوق .

وإذ ذاك لا تطرح المشكلة الحديثة عن الشرعية على الفيلسوف وحسب : إذ ليس في وسع السياسي ولا رجل العمل أيضاً اجتنابها . وقد ذكّرنا (روسو) فيما سلف بأن « الانسان القوي لا يقوى دائماً على أن يكون هو السيد إذا لم يقلب قوته حقاً ويجعل الطاعة واجباً » . إلا أن الشرعية رأي ، قيمة ، ولكن السياسي الكلبي حقاً يهزأ منها في أعماق نفسه ويعرف حق المعرفة أن الشرعية رأي حاسم يعود الناس إليه بالحاف يعظم كلما عظم خطر القرارات التي ينبغي اتخاذها ، وعندما لا تبقى المسألة مسألة إطاعة هذا القانون أو ذاك ، بل إطاعة القوانين بوجه عام ، عندما لا تبقى المسألة مسألة أن يكون المرء مواطناً صالحاً أو

طالحاً ، بل مسألة أن يقبل أو يرفض أن يكون مواطناً . ولا يمكن أن توجد حكومة البشر وجوداً دائماً إلا إذا اتفقوا اتفاقاً كافياً حول ما هو شرعي وما هو غير شرعي .

إن فكرة الشرعية فكرة جد معقدة قوامها عناصر متنافرة ولكنها بالضرورة ملتئمة . وقد أذهلت الوقائع والبنيات المنطقية والقيم التي تؤلفها المراقبين بسمة تفاوتها المتنافر حتى أمسوا قليلي الشعور بضرورة اتفاقها واتحادها . وقد ألحف فريق منهم على القيم المضمرة في فكرة الشرعية ، وكان ذلك هو التقليد المدرسي الأعظم الذي تبرز فيه نظرية الحق الإلهي أو الحق الطبيعي ، والذي لا نزال نجده عند (بنجامان كونستان) B. Constant . ولم يعترف الفريق الآخر في الشرعية إلا بحادث وجودها ذاته ، سواء انحلت إلى مجرد وقائع طبيعية وإلى ترابطها ، كما يذهب إلى ذلك علم الاجتماع الحقوقي ، أم تركزت في فرضيته وجود معيار أساسي مستقل عن الاعتبارات الأخلاقية ، وهو قاعدة إبداع سلسلة من المعايير الحقوقية ، كما نادى بذلك (كلسن) Kelsen والوضعية الحقوقية . وقد كان (هوبز) ، من ناحية أخرى ، يصلح رائداً لهم جميعاً من أوجه اعتبار شتى . ذلك أنهم جميعاً يدمجون فكرة الشرعية في نظرية أعم عن (الحق) وعن الحقوق ، الأمر الذي حملهم بوجه عام

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

على فقدان ما قد تنطوي عليه فكرة الشرعية من شيء فريد عندما ينظر إليها على أنها قيمة سياسية نوعية .

○

لنمعن النظر من جديد في فكرة الشرعية بذاتها ، ولنحلل العناصر المختلفة التي تدخل بالضرورة في تركيبها .

١ ـ ينبغي الاعتراف ، بادىء ذي بدء ، بأن كل وجود اجتماعي ، كل وجود يضم عدداً من الكائنات القادرة على الذكاء وعلى الحرية يقتضي احترام عدد من القواعد التي تنظم هذا التعايش وتجعله ممكناً .

وهذه القواعد ، باعتبار شكلها ، هي بالضرورة مما يعترف بشرعيته في إطار هذه الجماعة . وإن شرعيتها ، وهي صورية محضة ، تؤلف ضرورة لا تلازم الوجود الاجتماعي وحده ، بل هي ضرورة لازبة في جوهر كل حياة اجتماعية ، سواء أكانت طبيعية بأن يكون الانسان بطبعه حيواناً اجتماعياً ، أم كانت حياة اجتماعية صنعية . وليس الأمر في الاعتراف بهذه الضرورة أمر التجاء خفي إلى قانون الطبيعة بل هو أمر إدراك ضرورة منطقية أوضحها (هوبز) سابقاً : إن وجود قواعد يعترف

بأنها شرعية، وشكل الشرعية ذاتها، هو بنية صورية ضرورية في كل مجتمع إنساني يتعايش ويتعاضد بسلام. وإن موضوعته الوحيدة هي القيمة الممنوحة إلى وجود الجماعة ذاتها. وإنما تمتح الشرعية الصورية معناها من هذه القيمة.

ولا أهمية كبرى لما هو الشرعي، ولكن من الضروري أن يَعترف كل عضو من أعضاء المجتمع بما هو شرعي ولا شرعي، أن يعترف بما هو مباح أو محظور، وبأن كل شيء لا يبقى عادلاً، وكل شيء لا يبقى شرعياً منذ أن يسهم المرء في حياة اجتماعية. وهذه الشرعية الصورية المحضة، وهي أساسية في الحياة المشتركة، تؤلف صورة فكرة العدالة ذاتها. ولا ريب في أنها لا تستطيع أن تكون أساساً كافياً للتحديدات المشخصة لما هو شرعي ولا شرعي في هذا المجتمع أو ذاك، ولكنها ما إن تصلح إطاراً صورياً حتى تطالب بحضور ذلك وتدعم ضرورته المنطقية بإلزام سياسي. إنها بالنسبة إلى الأفراد المجتمعين شكل الالزام السياسي ذاته، الشكل الذي لا يمكن إدراكه إلا في صورة حساب عقلي ضروري. ألا إن الشرعية الصورية تقابل إلزاماً سياسياً صورياً كله أيضاً.

٢ ــ وإلى هذه الشرعية الصورية كلها، وهي تعرب عن علاقة ضرورية منطقياً وحسب، يجب أن نضيف عنصراً ثانياً من نوع آخر

تماماً، وهو شرط لا غنى عنه في أية شرعية، وحتى إن بعض الباحثين يذهبون إلى تحديده في الغالب به: أعني الوجود الفعلي الناجع لسلطة قادرة على تأمين احترام جميع أعضاء الجماعة واطاعتهم القرارات التي تتخذها. ونحن سندعو نجوعاً التقابل المرتفع احصائياً بين منظومة المعايير التي تفرضها السلطة والأفعال الراهنة التي ينجزها المواطنون. ولا أهمية كبرى في هذا المستوى للوسائل المستخدمة، ولا أهمية إذا كانت تقتصر على استعمال العنف، ما دام الأمر لا يتناول الشرعية، بل يتناول شرط وجودها في الواقع.

وإذ ذاك لا يمكن أن يظل شرعياً إلا السلطة الراهنة التي تحافظ على بقائها. ولذا فإننا نجد حادث الوجود والاستمرار وحده يمنح المطالبة بالشرعية أنجع الحجج التي تستطيع أن تمارس على الأهواء أقوى انطباع ممكن. ولذا جاز اعتبار وقائع مثل واقع استمرار سلطة ردحاً طويلاً، أو واقع اتصالها، جاز اعتبارها حججاً قاطعة لصالح قيمة الشرعية، بالرغم من أنها لا تزيد عن أن تكون وقائع. وعندئذٍ ترجع حوافز الشرعية إلى حوافز المحافظة. وإن واقع الديمومة هو الذي يسوّغ، ويهب، الشرعية. بل إنه يقتصر على كونه حادث الوجود، كما يزعم أنصار المذهب التاريخي.

ألا إن الشرعية لا يمكن أن توجد إلا نعتاً لسلطة قائمة. وإن

القوة الراهنة وحدها تستطيع أن تؤكد شرعيتها . بيد أن حق الأقوى ، لما كان بالتعريف هو غياب كل تسويغ ، فإن السلطة القائمة تنزع إلى تأكيد وحدة هوية الأساس القيمي بالوجود الراهن . ومن شأن كل سلطة قائمة أن تنزع إلى تحاشي الظهور بمظهر العنف المكشوف ، وإلى التستر خلف أوامر ترتدي الصورة الأكثر دواماً : إنها تلبس حلة قوانينها ، قانونها . وهي تفرض عنفها في صورة منظومة معايير ، في شكل (حق) يلزم باطاعته أولاً ، بوصفه (حقاً) ، ثم بوصفه قوة ثانياً ، وثانياً وحسب . وإن السلطة القائمة توحّد هوية الشرعية التي تطالب بها بهوية القانونية التي تفرضها ، والتي تتعلق بها ، وهي لا تزيد عن أن تكون حادثاً يعرب عن اتسام المعايير التي تقيمها بسمة المنهجية العامة .

وبالمقابل ، ينتج عن مجرد عدم وجود سلطة أن السلطة غير الموجودة ليست شرعية ، ولا يمكن أن تكون شرعية . ولا معنى للمطالبة بالشرعية إلا بقدر ما تستطيع ممارسة فعل ناجع لصالحها الخاص . ومن العبث أن تكون شرعية حقوق أسرة مالكة مخلوعة مطابقة لتقليد طويل إذا كان هذا التقليد المتوارث لا يملك قوة حالية ، فإن الشرعية المطالب بها تجد نفسها بدون معنى ، وسرعان ما تصبح لاغية . وما من شرعية بممكنة خارج ممارسة السلطة بالفعل أو بالاحتمال .

بيد أن وجود السلطة إن كان شرطاً لازماً لشرعيتها ، فإنه ليس

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بشرط كاف. وإن السلطة القائمة ليست شرعية بسائق أنها ممارسة وحسب. فالنجوع لا يعني الشرعية. وليس بجائز قياس شرعية سلطة بنسبة الذين يطيعونها إلى الذين يقاومونها، ولا بدرجة نجوع مشاريعها. ذلك أنه لا تناسب في الشرعية ولا حد: والشرعية إما أن تكون تامة مطلقة أو لا تكون. إن وجود سلطة، وهو شرط وجود شرعيتها، لا يكفل وحده شرعيتها، والشرعية بهذا الاعتبار قيمة لا يمكن أن تنحل إلى حادث واقع.

٣ ــ إن اعتراف الآخرين بشرعية من حيث هي شرعية، الاعتراف بشرعية ذاتية، يقتضي أكثر من نجوع دائم ومن استمرار بالفعل.

إن هذا النجوع يصلح، إن عاجلاً أو آجلاً، معياراً وتسويغاً كافياً لاعتراف حكومات أخرى بحكومة معينة. وعلى هذا النحو يتألف نوع من شرعية يمكن أن ندعوها بالشرعية الخارجية أو من خارج. وهي من نوع الاعتراف والتقدير، أي أنها من نوع القيمة. وهذه الطبقة الجديدة من الشرعية التي تقوم على صعيد العلاقات الدولية لا تستهدف إلا سيادة ناجعة أو سيادة تتمنى أن تكون ناجعة، وإذن فإنها لا تستند إلا إلى جملة من الوقائع. وبالرغم من ذلك، فإنها تولج سلطة الأمر الواقع المعترف بها على هذا النحو باضفاء الشرعية من خارج، تولجها

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

في منظومة قيم وتمنحها شخصية حقوقية وسلطة حقوقية وهي تعترف بها على أنها قيمة، وقيمة سيادة.

ونحن نعثر للمرة الأولى في هذا التحليل على شرعية لم تبق حصراً تبع سلطة من يطالب بشرعيتها، بل هي شرعية تلجأ إلى قرار صادر عن سلطة مستقلة عن الأولى، وعن قدرتها، تلجأ إلى إرادتها بأن تلزم بها ذاتها. إن الشرعية الخارجية تولد سلفاً من اتفاق يقوم بين سلطات مستقلة بغية أن تعيش بحسب قواعد عامة مستمرة.

وفي هذا المستوى يحدث تحول الحادث الواقع إلى حق، ويفرض فرضاً. فالسلطة المعترف بها على هذا النحو تتحول منذئذٍ إلى شخص عام، ومن الخارج على الأقل. وإذ ذاك يعترف بقدرتها وبحقها في إلزام الجماعة بعقود، وبوعود، وبالحصول من الجماعات الأخرى أيضاً، بالحق وحتى بالقوة، على إنجاز وعودها أو عقودها. إن شرعية السلطة المحلية، مهما كانت شرعية خارجية، تحظى بتكريس تنعكس أصداؤه على المجال الداخلي. وفي وسعها آنئذٍ أن تنهض في الداخل وفي الخارج بدون كفالة السلطة، وأن تصلح مبدأ إلزام سياسي كما لو أن في وسع سلطة تستمد شرعيتها من خارج أن تتصرف بشرعية داخلية ذاتية.

وبالرغم من ذلك، فإن هذه الشرعية الخارجية كلها لا تستند

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إلى أي تسويغ قيمي ذاتي. إنها تنشأ عن حجج لا تتناول سوى اعتبارات انتهازية وسلطوية، سوى مصالح ووقائع. وهي وحدها تؤلف إطاراً أجوف. فإذا أعوزتها سلطة فعلية ناجعة لدعمها، أو أعوزها الأمل القريب، والمحتمل، بنوالها، فسرعان ما تصبح شرعية لفظية سدى ولا تقاوم محك الزمان، مثلما شاهدنا ذلك غالباً بصدد الحكومات في المنفى. إن الشرعية، وهي قيمة، لا يمكن أن تكون قيمة ذاتية وحسب.

٤ ــ إن الشرعية تنمو دوماً، من أية ناحية نظرنا إليها، فيما وراء الحوادث الواقعة، بل فيما وراء العلاقات الانسانية المادية وحدها، تنمو في حضور قيمي. ويقابل هذا الحضور القيمي النداء الابداعي الذي أعلنه (بنجامان كونستان): «ثمة شيء من الإعجاز في وعي الشرعية»[1]. إن الشرعية، بوصفها قيمة، لا تنطوي على أساس إلا داخل ذاتها، بذاتها أو في الفعل الذي يؤلفها، الذي يبدعها. أما الشرعي، شرعية داخلية هذه المرة، فإنه ما يلزم، بسائق قيمته وحدها، بالاحترام وبالطاعة. إن الشرعي هو ما يستند إلى أساس قيمي ويعترف به الرأي بهذا الاعتبار.

وينجم عن ذلك أن من الجائز أن نميز في فكرة الشرعية الداخلية

---

(١) بنجامان كونستان: روح الغزو ــ (بلياد) ص ١٠٣١.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ذاتها دلالة الأساس، وهي تؤلف مبدأ الشرعية، نميزها عن النتائج التي تحصل عنه في مستوى الرأي. أليست قيم الشرعية بدورها فارغة سدى، حتى ولو كانت داخلية، إذا أعوزها إحداث نتائج في الرأي ؟

آ ـــ إن موافقة الرأي تنهض من الداخل بدور يماثل الدور الذي يضطلع به، على الصعيد الدولي ومن خارج، اعتراف الحكومات الأجنبية. وهذه الموافقة تحل في ممارسة الدولة محل نجوع القسر بالعنف الذي يستعجل الظهور بمظهر حميد هو مظهر كفالة الشرعية والذود عن (الحق). وهي تحيل من الداخل سلطة العنف سلطة حق. وهي تتخذ سيادة القانون معياراً كافياً وعاماً للشرعية باستخدام كلمة شرعية بدلالة مشتقة تعني ما يطابق إرادة المشرّع، القانون. والشرعي يصبح معادلاً القانوني.

إن موافقة الرأي تستعيض عن أسلوب الاخضاع الذي يباشره العنف المادي، وعن الطاعة بالإكراه، بتعاون إرادة طيبة في أثر مشترك ينجز في جو السلام الداخلي. وهي تمنح الشرعية مداها الحقيقي حين تتخذها الحافز الدولي للعمل: وإذ ذاك يغدو التعاون صادقاً مجدياً. وعلى هذا المنوال تجتمع، وتنصهر، حوافز الميول الانفعالية والأهواء مع حوافز الإلزام الذي يضطلع به المرء بصورة حرة على أنه واجب مقدس، تقارب إرادة وشرف، وتقارب مصالح وتضحيات، واسهام في رسالة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مشتركة تتجاوز من كل جانب كل فرد، وهي أثر عادل يُشعر به على أنه معيار ضروري للعمل. إن الحب يلتقي بالواجب في الشعور بالشرعية. وإن الولاء الذي يعرب عن شعور الشرعية يستثير في العادة ــ وبشهادة (مونتسكيو) أو (روسو) ــ كما يستثير الإلزام: الايمان والحب، سواء أتعلق الأمر بـ(الملك) أو بـ(الجمهورية) أو بـ(الوطن). وإن الولاء يخلق الانسان المخلص مثلما يخلق المواطن الصالح.

وقد ذكّرنا (هيوم) بأن موافقة الرأي تضحي، على مرّ الأيام، الأداة التي لا غنى عنها في أي فعل سياسي. «إنما على الرأي تقوم كل حكومة، الحكومة الأكثر استبداداً، والحكومة الأكثر حرية». وقد بنى (روسو) (العقد الاجتماعي) على إجماع المشتركين إجماعاً أولياً؛ وقد كان ذلك رمزاً على الأقل، رمز واقع أن جماعة سياسية لا تستمر في سلام إلا إذا اتفق أعضاؤها كلهم تقريباً باستمرار على الاعتراف بوجود هذه الجماعة وجوداً شرعياً وأقروا بأن دستورها مبدأ عدالة كاف.

ولذا نجد بعض الباحثين يقلبون الضرورة فضيلة ويسعون إلى اعتبار موافقة الرأي مبدأ شرعية كافياً. وهذا ما يؤلف في جميع الأحوال ينبوع نظريات سيادة الشعب أو قاعدة الأغلبية: وقد كان ذلك وسيلة لجعل ما كان يشتهر بأنه عادل شرعي قوياً. وسواء اعتبروا إرادة الشعب

جملة حالات قبول الأفراد، أم اعتبرت تعبيراً عن إرادة عامة بالمعنى الصحيح، فقد كان الأمر يتناول بناء الشرعية على أساس إعلان الجملة الأعظم للقوة المحتملة. ومرة أخرى نجد الشرعية تستند إلى سلطة موجودة، إلى قدرة تتعذر ممارسة الحكم ضدها إلا ممارسة واهية منهكة، وهي تستند إلى وقائع وتؤكد قيمتها وتزعم الإعراب عن معناها القيمي، عن فضيلتها.

إن الرأي واقع، سواء أكان رأي (الشعب) أم رأي (الأغلبية) أم رأي (الإجماع). والرأي بذاته ليس من طبيعة الشرعية، فالشرعية قيمة. إنه عاجز عن تسويغ قيمة الشرعية بدون أن يهب ذاته أساساً قيمياً ما. وعندئذٍ سيلجأ إلى قيمة الحرية، وستبنى سيادة الشعب على حرية قبول كل فرد. وإما أن يُلجأ إلى قيمة العقل ويُوضح أن رأي الشعب باعتباره جسداً هو على الدوام رأي عاقل. وهذا يكفي لإظهار أن الرأي وحده غير كافٍ: إنه الرأي المعقول (للشعب)، أو أنه الرأي الحر (للشعب)، أي أنه رأي يستند بذاته إلى قيمة، وهي قيمة تبدع الشرعية وتؤلف أساسها.

ب ــ إن الشرعية الداخلية، أو من الذات، والتي بدونها لا تستطيع أية شرعية، مهما بلغ اتفاقها مع واقع الحوادث، أن تكون شرعية كافية، هذه الشرعية الداخلية تمثل في تصور تسويغ فلسفي ما،

وفي القناعة المعاشة بقيمتها . وإن حجر الزاوية الذي يدعم بناء كل شرعية هو دلالة القيمة ومقصدها مما تنطوي عليه . وهي وحدها قادرة على الالهام بهذا الإلزام الذي يفرضه المرء على نفسه بحرية ، وبدون أي دافع آخر سوى دافع اليقين بأن المرء يعمل بحسب (الخير) و(العدالة) . وهي وحدها تقدر على حمل الآخرين بوجود سلطة تسمو على أي جدال . وفي الحد الأقصى ، تنطوي قيمة الشرعية على منظومة قيم ، وعلى فلسفة هذه المنظومة .

إن قيمة الشرعية وحدها تؤلف فلسفة تامة . وهي تجمع في كوكبة من القيم مؤلفة تبع نظام معين هذه الأنماط المختلفة من الأسس التي تغتذي بها وتقوي كل سلطة ، سواء أكانت أسس الطبيعة أم القيمة أم التراث أم العقل . ومن الجائز أن نقيم مبحثاً تاماً عن مواقع قيم الشرعية بحسب تسلسل نصنّف فيه تبع نظام الأهمية هذه الأسس الرئيسية الأربعة .

لنقتصر على إيراد بعض الأمثلة . وسنرى على هذا النحو كيف يعمد مبدأ (الحق الإلهي) إلى إخضاع الأساس الطبيعي والأساس التقليدي اللذين يلجأ إليهما بالرغم من ذلك ، إخضاعهما إلى أساس قيمي ، بينما يهمل في العادة كل تسويغ عقلي .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وعلى العكس، يستند مبدأ الأسرة المالكة برمته إلى التقليد التراثي الذي يتراكم من حوله تسويغ طبيعي أساسه انتقال السلطة وراثياً. ولا أهمية كبرى عندئذٍ للاعتبارات القيمية أو العقلية.

ولكن إذا أريد بناء السلطة على أساس قيمة من تعزى إليهم، عمد الباحثون طوعاً إلى التفصيل في هذا الاختيار باعتبارات تستند إلى أساس طبيعة الأوضاع السياسية أو فرضيات استعمال السلطة استعمالاً معقولاً. وتلكم حجج تقليدية تبقى في المستوى الثانوي إذا لم يبرز ما يعادلها.

أما إذا حاول الناظرون، على العكس، ربط السلطة بالكفاءة التقنية فإن الاعتبارات العقلية هي التي تسود وسترتكز إلى دعامة تحليل طبيعة الأشياء. وإنما يتدخل التقدير القيمي الذي ينجم عنها بصفة نتيجة عملية وخلاصة عملية، في حين يعتبر ما تجلبه التقاليد أموراً تافهة.

أما أنصار مذهب (العقد) الذين يرون أنه مبدأ كل شرعية فإنهم، من جهتهم، يلحقون بتقدم الإرادة الحرة لدى كل فرد كل اعتبار آخر، وهم يظهرون في الوقت ذاته أن الإرادة الحرة لا يمكن أن تكون سوى إرادة محسوبة عقلياً، أو إرادة معقولة، لأن الطبيعة، في

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

شكل طبيعة إنسانية جديدة، إنما تنطلق إذ ذاك من العقد، وتفسح المجال عندئذٍ أمام تقليد جديد.

وأخيراً، ينصرف الباحثون في مسعى تسويغ سيادة الشعب، وهو المبدأ المختار في المذاهب الحديثة عن الشرعية، ينصرفون إلى أن يضعوا على صعيد واحد تقريباً، وأن يضموا السمة الطبيعية الناجمة لمبدأ تقدم العدد الأكبر، والقيمة النوعية للشعب المجموع في جسد سياسي نوعي، والقدرة التي تكون قدرة خاصة بالشعب من حيث هو شعب على استخلاص النتائج والقرارات من العقل والاعراب عنها. ولا تفلت حتى التقاليد التراثية نفسها من إمكان تعبئتها لصالح هذا الرأي بالالحاف على استمرار اتصالها.

أجل، إن هذه الأمثلة قليلة باسراف، ومختزلة باسراف. وهي تدعو إلى البحث في كل مناسبة، وخلف كل عقائدية تتناول الشرعية، عن الموقف الفلسفي الذي تتضمنه وعن ينبوع إبداع القيم السياسية، وهو ينبوع جلي إلى حد كبير أو صغير، أو غير جلي إلى حد كبير أو صغير.

وينتج مما سلف أنه لا توجد شرعية بالذات، شرعية مطلقة، ما دام من المتعذر وجود قيمة موضوعية مطلقة قادرة على أن تفرض ذاتها بذاتها بإجماع كلي.

وهذا لا يعني أن الإلزام الصادر عنها إلزام ضعيف أو غير ناجع: فليس ما يلزم هو الخالد أو السرمدي، بل إنه الفكرة الانسانية الخالصة التي يكوّنها الناس عنها، وهي ليست بفكرة خالدة ولا مطلقة. إن أقدس قيمة، هي تلك التي أقدمها لنفسي بنفسي، وأقنع بها نفسي، أي، وهذا غاية ما أقول، تلك التي أبدعها، وإن الإلزام الحاسم كل الحسم، والوحيد الذي يحملني على الحزم هو ذاك الذي أفرضه على نفسي بنفسي. وما أمر الشرعية إلا مثل أمر سائر القيم: إنها بالرغم من أنها قيم تاريخية تتعلق بنا في آخر المطاف، فإنها ليست أقل شأواً في حملنا على الالتزام بها في عملنا وفي الانتهاء بنا إلى إنتاج آثار.

إن معيار الشرعية المنظور إليه على أنه مبدأ نظام سياسي ومعيار أساسي (للحق) الذي يبنى عليه، إنما يستجيب لتأكيد، يستجيب لقناعة تاريخية. إنه حادث حضاري لا يمكن فهمه بصرف النظر عن الحضارة التي ينتمي إليها. لقد استطاعت قيم مثل الحق الإلهي أو مثل مبادىء الأسر المالكة أن تعمر خلال قرون قلوباً كثيرة بالوفاء الكامل، ونشأت معها نظريات تقابلها عن الشرعية. وهي اليوم قد ماتت. وعلى العكس، فإن قيم الحرية، والديمقراطية، وسيادة الشعب، وحق الشعوب في تقرير مصيرها، بجميع ما يمكن أن تنطوي عليه من معانٍ

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

متنوعة ومبهمة أو مضللة مموّهة، إنما تقدم المعايير السائدة في العقائديات الحديثة عن الشرعية. وإن القيم المعتمدة تؤلف في العادة أساس السلطة القائمة أو المطالب بها بحسب أصلها، بحسب اللقب، كما يقول تعبير قديم جاء به (بروتولوس دي ساسوفراتو Bartolus De Sassoferato). وهي تزعم أحياناً قيام السلطة على أساس الممارسة، على أساس الأهداف التي تنشدها والوسائل التي تستخدمها، وترى في ذلك عنوان شرعيتها. إن (بنجامان كونستان) يعتبر أن كل سلطة تغتصب حقوق الفرد تصبح لا شرعية. ويرى الجنرال (ديغول DeGaulle) أن الشرعية، مهما اختلفت الأشكال القانونية المتصلة باللحظة الراهنة، إنما تنشأ من كفالة السلامة العامة وصون الاستقلال.

ولا أهمية تذكر، من ناحية أخرى، للآراء الفردية أو الابتكارات القيمية التي تظل في نطاق النجوى أو يقل أنصارها. إن القيم السياسية الأكثر سخاءً، والأكثر بطولة، أو الأكثر مناداة بالمساواة، أو الأكثر ارستقراطية، تبقى عاجزة، بالرغم من خصالها، عن أن تعمر تسويغ الشرعية إذا لم تقبلها جماهير واسعة. إن القيم الوحيدة التي يمكن أن تؤلف، في زمن معطى، شرعية سلطة معينة، ينبغي أن تنتهي إلى معايير يشعر بها الرأي العام شعوراً عاماً شاملاً، وأن تتجلى في شكل وقائع على

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مستوى الارتكاسات الجماهيرية المنتثرة، أو أن تستطيع إنجاب محاكات فكرية تأملية جلية قادرة على أن تحظى بفهم عام.

وإن الشرعية الداخلية أو الذاتية تخضع هي أيضاً لشروط الوجود: إنها تنشأ من اتفاق كافٍ بين قصد قيمي وبين حركة في الرأي. وستزداد نجوعاً وارضاءً كلما دنا الرأي من الإجماع.

○

إن الشرعية بناء معقد واهٍ دائم التحول: إنها تنشأ من تجمع صنعي غير مستقر دوماً بنتيجة شرعية صورية محضة وبدءً من الوجود التاريخي لسلطة فعلية ناجعة، تجمع يضم شرعية خارجية صادرة عن اعتراف السلطات القومية بعضها ببعض وعلى مستواها، إلى شرعية داخلية منبثقة عن اعتراف الرأي العام القومي بالمبادىء وبالغايات التي تمارسها السلطة المشهورة بأنها سلطة شرعية.

وليس في وسع أي عنصر من هذه العناصر الخمسة أن يؤلف وحده نظرية كافية عن الشرعية. وإذا ما نقص أحد هذه العناصر في الدولة، فإن شرعية السلطة بأسرها هي التي تصبح موضع التساؤل، بل إن الخطر يمتد إلى تهديد وجودها وبقائها.

إن الشرعية الوحيدة القادرة على أن تكفي نفسها بنفسها بصورة نهائية لن تقع في مجال الحاضر، ولا على مستوى العمل: وهي ستكون موضوع اعتبار خلفي، لأنها لن تتحلى بمعنى إلا في الماضي. وعندئذ يمكن الاعتراف، أمام محكمة التاريخ العام، بشرعية الدولة التي تتحقق فيها (الفكرة) والنظام الذي يكون قد أنجز في لحظة معينة رسالته في منحى التاريخ، ويكون عمله في الواقع عملاً معقولاً ناجعاً: وستكون تلك هي الشرعية الوحيدة القادرة على أن ترضي الفيلسوف، إنْ كان الفيلسوف على الأقل هجلياً، إرضاءً تاماً، ولكنه، من ناحية أخرى، ارضاء نافل ما دام الوقت يكون قد فات.

ومن الجلي في الواقع أن أساس الشرعية الوحيد المعقول ينبغي أن يكون أساساً لاحقاً للتجربة، أساساً يستند إلى الممارسة. إن الحكومة الشرعية الوحيدة هي الحكومة الصالحة، الحكومة ذات الآثار الصالحة، الحكومة التي تكفل تحقيق العدالة والمصلحة العامة بالفعل. وهذا ما يفترض أن الحكومة لا يمكن أن تنال اعتراف الشعب الذي تحكمه بشرعيتها إلا إذا شاطرت الرأي السائد حول العادل والظالم وحول الخير العام. وبإزاء هذا الأساس العملي حقاً، لا تكون سائر الأسس الأخرى سوى أساطير أو عقائديات تسويغ. وفي جميع الأحوال، لا يكون لها أي معنى، ولا صحة، إلا من خلال ذاك الأساس الذي يمثل غايتها

وتمامها. وهذا يعدل الرجوع عندئذٍ إلى (أرسطو)، من حيث الخطوط الأساسية.

وبالرغم من ذلك، فإن الشرعية هي قيمة مستقبلية إذا شاءت ألا تفقد مداها: إنها تتناول مشروعاً، أثراً ينبغي إنجازه. فإذا انحلت إلى مرتبة قيمة خلفية المنزع، فإنها قد تصبح بنتيجة ذلك عاجزة عن أداء وظيفتها: إنها تكف عن أن تظل عنصراً محدّداً في علاقات المحكومين بالحكام. وإذ ذاك فإنها قد تتصل بالتاريخ، لا بالعمل. ولذا يجب الحفاظ على صفتها الأمامية النزعة، والاعتراف بأن شرعية حكومة تتبع فرضية عن قيمة آثارها المحتملة: وعندئذٍ تكون عنصراً من العناصر الرئيسية التي يبت بصددها في مجال اطاعتها والولاء لها، ويتيح في جميع الأحوال الإلمام بها. وهذه الشرعية تبدو على أنها السبب الحقوقي في اعتناق مؤسسات جماعة سياسية. وعلى الرغم من اتصاف هذا الاستدلال الذي يعتبر أساس هذا القبول بالصفة الافتراضية، فإنه يمثل التزاماً طويل المدى، بله التزاماً نهائياً. إنه فعل ثقة ينهض به المرء مبدئياً مرة واحدة، وسواء كان المرء على وفاق أو خلاف في اللحظة الراهنة مع الحكومات، أو كان مع الأغلبية أو مع المعارضة.

وينجم عن ذلك أن قيمة الشرعية تتصل بالمؤسسات، لا بالأشخاص. وبالرغم من ذلك فإن من المحال أن نتصور أن الآثار

التي ينهض بها الحكام، من ثم، شخصية الحكام أنفسهم، لا تؤثر، في سياق الحوادث، على الفكرة التي يكوّنها الناس عن الشرعية التي أتاحت الفرصة لعمل هؤلاء الحكام. إن شرعية نظام لا تحظى بالاعتراف الدائم إلا بصورة مبدئية. وإن قيمتها في الواقع تخضع دوماً لإعادة النظر: ومن الممتنع أن تستطيع أية قناعة بالشرعية أن تقاوم على المدى البعيد خيبات الأمل الناتجة عن فارق جد دائم بين الفرضيات التي استندت الشرعية إليها وبين الآثار المتحققة بالفعل.

وبما أن الشرعية المستندة إلى اعتبار الآثار هي مسألة افتراضية وأمامية الاتجاه، فإنها ليست لا شرطية إلا بصورة موقوتة دوماً. إنها تفترض توافر قيمة الرسالة المعترف بها من جانب الحكام، وتفترض اطاعة لا شرطية ممنوحة في حدود هذه الرسالة من جانب المحكومين، وتفترض من جانب الجميع اتفاقاً راهناً حول معنى (العدالة) و(الخير العام) في الدولة. وعلى هذا فإنها تتضمن، من جهة أولى، القبول الإجماعي للحد الأدنى من شروط حياة مشتركة، أي الاعتراف بما دعوناه الشرعية الصورية. وهي تتضمن، من ناحية أخرى، التعبير الدائم الجلي عن الاتفاق، أي وجود دستور ورقابة تسهر على حسن تطبيقه.

ولا ريب في أن قيمة الشرعية المفهومة على هذا المنوال هي قيمة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

افتراضية ونسبية ، ولكننا ، وهذا ما يميزنا عن (أرسطو) ، لم نبقَ نؤمن بقيم مطلقة ، وإنما نؤمن ، على العكس ، بأن العمل ، حتى اللاشرطي ، لا يتكيف إلا مع قيم موقوتة ونسبية . إن قيمة الشرعية ليست البتة سوى التعبير عن رأي ، عن رأي المواطنين بوصفهم محكومين . ولذا فإن الشرعية في نظر المحدثين لا يمكن أن تشاد ، في آخر الأمر ، إلا على أساس سيادة الرأي الشعبي .

ذلك أن السيادة المعترف بها للشعب لا تنطوي على أي تسويغ ذاتي داخلي ، ولا على أية قيمة بذاتها قادرة على أن تكون أساساً ضرورياً وبديـ.ياً بالنسبة للجميع. ومن اليسير باسراف ايضاح بداهة صلفها وتفاهة مبادئها وتكرار أخطائها وضلالها واخفاقها فيما يتصل بنتائجها العملية .

ولو جاز أن تكفي الشرعية المعقولة لاضفاء الشرعية لكانت الحكومة الشرعية الوحيدة ، الحكومة الشرعية على نحو يمكن البرهان عليه عقلياً ، هي حكومة الأفاضل ، حكومة الحكماء المعقولة . ولكننا إنما نعرف معرفة يقينية باسراف أنها لا تكفي لأنها قد تجر معها شرط وجودها ، والتصرف بقدرة ناجعة تفوتها كما يعوزها توافر الحكماء بالمعنى القديم لكلمة حكيم . بل إننا لنجد هنا دليلاً آخر يمثل في أن عجزنا عن القدرة على القيام باختيار موضوعي يصطفي أحكم الناس يضطرنا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إلى اللجوء، في نهاية المطاف، إلى رأي الجميع، إلى اختيار اتفاقي تنهض به السيادة الشعبية.

إن الشعب وسيادته بناءان صنعيان لا يمكن أن تكون لهما أية شرعية ذاتية. ولكن أسطورة الشعب السيد في أيامنا هي وحدها التي تستطيع بآن واحد أن تكفل لنظام معطى شروط وجود ناجع والاعتراف بشرعيته الخارجية وأن تجمع، إنْ لم نقل بدون لبس، فعلى الأقل بدون تناقض هدام، طائفة متعددة من العقائديات التسويغية. ولا أهمية كبرى لمعانيها وان يمكن ضمن سيادة الشعب ارضاء صوفية الكل، أو الحقد الذي فضحه (نيتشه)، أو تذوق الجمهور على نحو إبداعي، أو المطالبة بالحرية، أو مذهب حق الشعوب في تقرير مصيرها بنفسها، أو نظرية الديمقراطية السلبية. إن الأمر الرئيسي هو أن تصان في الشعب حرية التعبير لجماهيرِ الأفراد الذين يتألف منهم واسهام الجميع في مراقبة الحكام مراقبة دائمة وفي اختيارهم اختياراً دورياً. ذلك أن هذه هي شروط ممارسة سلطة الشعب صاحب السيادة.

إن أفضل تسويغ وأنجعه قد يتألف من إظهار أن الشعب، بسائق بنيته ذاتها، يتكلم لغة الكلي: فهو قد يتكلم لغة العقل لأنه يقع على مستوى الكلي. وقد حاول (روسو) بلا ريب، و(كانت) بالتأكيد، في اثر (لوك) المضي بهذا التسويغ إلى نهايته. ولكنهم

انصرفوا، في الوقت ذاته، إلى عملية أكثر تواضعاً ويقيناً. ومثلما كان (أفلاطون) يرى فيما سلف أن أحكم مشرّع هو من يتصرف بقدرة تزداد بازدياد مخاطبته مواطنين أعدّتهم تربية جيدة، وكذلك فإننا سنتفق بيسر على الاعتراف بأن لرأي الشعب حظوظاً تزداد سلامتها كلما تألف الشعب من أفراد أكثر اتساماً بالعقل وأفضل إعداداً لممارسة فضائل (المجتمع). ولا ريب في أن رسالة الفلاسفة لا تمثل في أن يحكموا المجتمع مباشرة. ولكن هذه الرسالة ينبغي أن تمثل في تربية المواطنين وإعدادهم لممارسة ما هو أكثر عقلانية على أجلى ما تكون الممارسة. أفلا يجب أن يكون اتفاق الإرادات التي أصبحت معقولة في نهاية المطاف هو الأساس المعقول الوحيد للسلطة الشرعية ؟

وعلى هذا النحو ترتسم شروط ديمقراطية سلبية إنْ صح القول يكون من شأنها ألا تحقق الأفضل بقدر ما تعمل على اجتناب الأسوأ. وستكون رسالتها أن تجعل من الممكن ممارسة سلطة قد تظل شرعيتها خاضعة بصورة غير محدودة لتحقيق فرضية أتاحت لها الفوز بالثقة وإقامة خير أساس عقلي يستطاع لها، وعلى نحو موقوت دوماً، فوق دعائم آثارها.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفهرس

○ الفصل الأول

النظرية والممارسة ٩

١ ــ النظرية والممارسة في الرؤية التقليدية ٢١

٢ ــ نحو نظرية ممارسة ٥٠

○ الفصل الثاني

سوء استعمال الحرية وحسنه ٧٧

١ ــ مبدأ الأصالة ١٠٥

٢ ــ مبدأ الاتساق ١٢٨

٣ ــ مبدأ الجلاء ١٤٤

٤ ــ مبدأ التبادل ١٦٤

○ الفصل الثالث

الأخلاق والسياسة .... [illegible]

١ ــ تعريفات ٢٠٩

٢ ــ تناقض الأخلاق والسياسة ٢١٠

٣ ــ محاولات حل ٢٥٩

○ الفصل الرابع

العدالة ، قيمة سياسية ٣٠٥

١ ــ ما هي العدالة ؟ ٣٠٧

٢ ــ ما العدل ؟ ٣٢٣

٣ ــ العدالة الإنسانية ٣٥٠

○ الفصل الخامس

في السلطة الشرعية ٣٨٣

١ ــ تعريف السلطة ٣٨٥

٢ ــ أسس السلطة ٤٠٨

٣ ــ السلطة الشرعية ٤٣٦

General Organization Of the Alexandria Library (GOAL)
Bibliotheca Alexandrina


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يحلّل هذا الكتاب، بعمق ووضوح، جدل السياسة والأخلاق، مبيّناً نظرية الممارسة التي تتخطى الهجلية والماركسية، وتأخذ بالفهم الفردي والاجتماعي للفعل الإنساني الحر، وهو تفكير وتقويم معاً. وقد أجاد المؤلف دراسة سوء استعمال الحرية وحسنه، ورأى أن النظام مسؤولية تاريخية، والخبث رغبة إيقاع الأذى، ومتعته، ورفض الآخرين والمجتمع. ومن هنا إشكاليات العدالة، والمساواة، ومصلحة الدولة، والسلطة الشرعية ... وحلها.

الأخلاق وعي بموقف مبدع، والسياسة ليست مجرد تقنية العنف. وثمة أخلاق بدون سياسة، وسياسة بدون أخلاق، وأخلاق تشمل السياسة، وسياسة تشمل الأخلاق. وقد عرض (بولان) نظريات أكابر المفكرين، وناقشها، وانتهى إلى أن السياسة، وإن صدرت عن الأخلاق، فإن النظام الدولي ما زال توازناً غير مستقر بين المصالح وضروب العنف والإرهاب ...

يقول المؤلف: إننا لا نبتر دماغ أحد لإنقاذ قلبه. وهكذا الدولة: من المحال تضحيتها سياسياً لإنقاذها أخلاقياً، وبالعكس.

